



EDUCAȚIE ȘI MĂRTURISIRE

FORMAREA CREȘTINĂ A TINERILOR
ÎN SPIRITUL VIU AL TRADIȚIEI
13-16 NOIEMBRIE 2016

Vasile Stanciu
Cristian Sonea
(editori)

Educație și Mărturisire

**Formarea creștină a tinerilor
în spiritul viu al tradiției**

Educație și Mărturisire

**Formarea creștină a tinerilor
în spiritul viu al tradiției**

*Simpozionul Internațional
de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă*

Editori:

Vasile Stanciu

Cristian Sonea

Presa Universitară Clujeană

2017

ISBN 978-606-37-0251-8

© 2017 Editorii volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice
mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedep-
sește conform legii.

*Responsabilitatea pentru conținutul studiilor
aparține în totalitate autorilor.*

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuvânt la deschiderea lucrărilor Simpozionului Internațional de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 14-15 noiembrie, 2016

Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu

Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

*Înaltpreasfinția Voastră, Părinte Mitropolit Andrei,
Preasfințiile Voastre,
Magnifice Rector al Universității „Babeș-Bolyai”,
Academician Prof. Univ. dr. Ioan Aurel Pop,
PC Părinte Președinte al Senatului Universității,
Domnule Ministru Secretar de Stat,
PC Părinți Profesori, Domnilor și Doamnelor Profe-
sori, PC Părinți, stimați invitați și dragi studenți,*

Facultatea noastră de teologie își deschide azi larg porțile pentru a-i primi pe toți oaspeții și participanții din țară și străinătate la Simpozionul internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, sub genericul *Educație și Mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritual viu al Tradiției*. Tema simpozionului este strâns legată de Anul oamagial dedicate educației creștine a tinerilor, tipografilor și Sfântului Mitropolit Martir Antim Ivireanul. Le spunem tuturor un călduros „Bun venit” în facultatea noastră și sperăm că prezența fiecăruia

dintre participant va crea o atmosferă de comuniune academică, propice dezbatelor legate de această extrem de actuală problemă a educației în general și al celei creștine în particular. Ca teologi sau specialiști în educație, participanții care susțin comunicări științifice vor aborda această temă din varii perspective:

Teologii ne vor împărtăși din experiența lor de educatori și formatori de conștiințe și responsabilități de factură creștină, ca unii care pot fi considerați modele și izvoare de inspirație pentru tinerii de azi.

Istoricii, cu siguranță, ne vor introduce în lumea atât de fascinantă a tiparului în Biserica Ortodoxă Română, în lumea tipografilor, de cele mai multe ori anonimi, dar de a căror muncă jertfelnică se bucură și azi oamenii, în lumea cărților tipărite în limba română, al căror patron poate fi considerat pe drept cuvânt mitropolitul martir al Țării Românești, Antim Ivireanul.

Muzicologii au și ei un mesaj de transmis, pentru că educația se poate realiza și prin muzică, iar un tânăr care iubește muzica și este educat în spiritul ei, iubește frumosul, armonia, ordinea lucrurilor și toate celelalte virtuți pe care le poate traduce în viață prin actele sale. Să nu uităm apoi că între primele tipărituri din Biserica noastră se numără și un important număr de cărți de muzică, iar în Prefața Primei Psaltichii românești din 1713, autorul ei Filothei sin Agăi Jipei spunea că „a tălmăcit această carte de cântări” la îndemnul mitropolitului Antim Ivireanul „pre a noastră de țară și de obște limbă, cu voia și cererea a toată boierimea și a tot norodul”.

Iar artiștii, la rândul lor ne vor deschide perspectiva unei lumi a frumosului materializată în pictură, arhitectură, miniaturi, izvoare autentice de valori educative și cred că putem învăța de la ei că educația înainte de a fi știință, este artă, dar ca să o dobândești, ai nevoie de știință, iar ca să o pui în practică ai nevoie de multă iubire.

Biserica noastră rămâne un factor esențial și necesar de educație în societatea contemporană, așa cum s-a dovedit în istorie că a fost, iar principiile educative pe care le-a promovat nu au fost niciodată despărțite de fundamentul lor creștin. Teologia românească s-a plămădit și afirmat ca valoare formativă și a produs valori educative pilduitoare. Ea, teologia, ca știință și viață despre și în Dumnezeu, va continua să sădească în inimile și sufletele tinerilor aceste valori și

cred că va reuși să paradigmeze sistemul educațional românesc. Cred că va reuși, pentru că din ecuația educației tinerilor nu va lipsi Dumnezeu. Educația în ultimă instanță este o lucrare sinergică, din care fac parte dascălul, tânărul și Dumnezeu. Și când suntem ancorați sau altoiți ca mlădițele pe butucul viei, seva dătătoare de educație formativă curge prin vasele comunicante ale simțirii noastre și ne hrănește și aduce roadă. Iar roada constă în a vedea cu ochii noștri modul cum un tânăr își modelează personalitatea și devine el însuși un model vrednic de urmat pentru alți tineri, după modelul lui Hristos. Și când poți fi tu însuși un model după chipul lui Hristos, ți-ai câștigat un bun nume, rostit cu drag de către toți. Cât de actuale nu sunt cuvintele înțeleptului Solomon: „Deprinde pe tânăr cu purtarea pe care trebuie să o aibă; chiar când va îmbătrâni, nu se va abate de la ea”; sau: „Pleacă urechea ta și ascultă cuvintele celor iscusiți și inima ta înreapt-o spre știință”. (*Pilde*, 22, 6 și 17)

Înainte de a da cuvântul vorbitorilor, vă rog să-mi permiteți să aduc cuvânt de mulțumire și recunoștință tuturor celor care s-au implicat trup și suflet în organizarea acestui eveniment academic al facultății noastre, al întregului învățământ telologic românesc:

IPS Părinte Mitropolit Andrei, Domnului consilier economic al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, colaboratorilor mei apropiați, părintelui prodecan Cristian Sonea, părintelui director de Departament Ștefan Iloaie, părinteleui secretar al facultății Cosmin Trif, informaticianului Constantin Belei, echipei de voluntari coordonați de Paula But și Teodora Mureșanu, sponsorilor noștri, BRD, colegilor profesori și PC părinți din municipiul Cluj-Napoca și tuturor oamenilor de bine care ne-au fost alături.

Bunul Dumnezeu să binecuvinteze lucrările Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă *Educație și Mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al Tradiției*.

Într-o lume în continuă schimbare, Biserica trebuie să-și concentreze atenția, cu predilecție, asupra credincioșilor de mâine: elevii și studenții

† IPS Mitropolit Andrei Andreicuț
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

1. Educația religioasă este determinantă pentru viitorul societății

Anul 2015 a fost dedicat de către Sfântul Sinod „Misiunii parohiei și mănăstirii astăzi precum și Sfântului Ioan Gură de Aur și marilor păstori de suflete din eparhii”. Toți marii păstori de suflete, marii părinți duhovnicești, au realizat cât de importantă este educația religioasă pentru tineri.

Înțeleptul Solomon ne îndeamnă să-l deprindem pe tânăr cu purtarea pe care trebuie să o aibă și chiar când va îmbătrâni nu se va abate de la ea (Pilde 22,6). Ce să mai spunem de Mântuitorul, Dascălul absolut? Pe contemporanii Săi, și pe noi pe toți, îi învăța ca *Unul care are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor* (Matei 7,29).

Sfântul Ioan Gură de Aur, pomenit în mod deosebit anul acesta, constata existența pe vremea lui a unei metehne care este mult mai prezentă astăzi. Părinții se preocupau de viitorul material al copiilor

lor, dar le neglijau totalmente sufletul. *Mulți părinți ca să dăruiască fiului lor un cal frumos, o casă luxoasă, o moșie bogată, fac orice și pun toate în lucrare. Dar ca sufletul să fie virtuos și să fie aplecați spre pietate, la acestea nu dau nici o însemnătate... La ceea ce trebuie, așadar, să ținem noi, nu-i a face pe copiii noștri bogați în bani, în aur, în prisosințe de acest soi, ci trebuie așa să facem ca ei să fie bogați mai presus de toate în pietate, în înțelepciune și-n comori de virtute¹. Potentații de astăzi în locul calului le cumpără o mașină, dar celelalte rămân identice.*

Marele pedagog clasic Jan Amos Comenius, citându-l pe Melancton, scrie că *a forma corect tineretul valorează mai mult decât a cucerii Troia². El este și pragmatic: ce dar mai mare și mai bun putem aduce societății decât să învățăm și să cultivăm tineretul? Mai ales când, față de moravurile timpului nostru, el a decăzut într-atâta încât trebuie frânat și constrâns prin acțiunile tuturor³. El va și menționa ce înțelege prin educarea tineretului: a educa tineretul cu prevedere înseamnă a te îngriji dinainte ca sufletele lor să fie ferite de stricăciunea lumii și ca semințele onestității împlântate în ei să ajungă să încolțească fericit, prin neîncetate îndemnuri și exemple, apoi ca mințile lor să fie pătrunse de cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu și a feluritelor Sale zămisliri și astfel să se obișnuiască să vadă lumea prin lumina lui Dumnezeu, să iubească și să cinstească pe Părintele luminilor, mai presus de orice⁴.*

Dacă cei responsabili cu formarea tinerilor nu-și fac această nobilă misiune rezultatele se văd peste tot. *Tineretul crește fără îngrijirea cuvenită, ca și copacii sălbatici pe care nimeni nu-i plantează, nu-i udă, nu-i altoiește și nu-i face să crească drept. Iată cum moravurile și obiceiurile sălbătice și nestăpânite cuceresc lumea, orașele mari și mici, toate casele și pe toți oamenii ale căror trupuri și suflete se irosesc într-o totală zăpăceală⁵.*

Concluzia pe care o trage este că omul ca să fie om trebuie format. Și ca să fie convingător folosește câteva metafore tari: *ce sunt cei bogați*

¹ Al. Lascarov MOLDOVEANU, *Tălmăciri alese din Sf. Ioan Gură de Aur*, Tipografia Cugătarea, București, 1937, p. 18.

² Jan Amos COMENIUS, *Didactica Magna*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 7.

³ Jan Amos COMENIUS, *Didactica Magna*, p. 7.

⁴ Jan Amos COMENIUS, *Didactica Magna*, p. 14.

⁵ Jan Amos COMENIUS, *Didactica Magna*, p. 15.

fără înțelepciune, decât niște porci îngrășați cu tărâte? Și ce sunt cei săraci fără înțelegerea lucrurilor, decât niște măgăruși, condamnați să ducă poveri? Ce este cel frumos care n-a învățat nimic, decât un papagal împodobit cu pene, sau după cum a mai spus cineva, o sabie de plumb într-o teacă de aur⁶.

În vremurile moderne și postmoderne au apărut voci care nu sunt de acord cu educația religioasă a tinerilor. O motivație a acestora este că n-ar fi respectată libertatea de conștiință a copiilor. Ne mai pomenind de faptul că educația religioasă a copiilor le oferă acestora premisa de a avea o viață spirituală normală și de a se apropia de Dumnezeu, care nu este un mit, ci cea mai evidentă realitate, subliniem faptul că, la maturitate, aceștia pot liber să opteze pentru o viață religioasă sau nu.

Se știe că-n majoritatea țărilor europene se face educație religioasă în școlile publice. La noi doar perioada comunistă a produs o sincopă și, înspre marea noastră uimire, acum, în această libertate, s-au ridicat câteva voci care au sesizat Curtea Constituțională că n-ar fi constituțional articolul 18, aliniatul 2 din Legea nr. 1/2011, care prevedea că cei ce nu vor să facă Religie trebuie să facă cerere.

Spre marea noastră bucurie, părinții din România, într-o majoritate covârșitoare, au optat pentru ora de Religie. O seamă de părinți râvnitori s-au asociat în organizația „Părinți pentru ora de Religie”, făcând lobby pentru această modalitate de a-i educa pe tineri. Educația religioasă, pe lângă faptul că-i ajută pe copii să se formeze integral, îi face conștienți de spiritualitatea acestui neam.

Nu numai copiii din România se formează deplin studiind Religia, ci și copiii din întreaga Europă care-și are rădăcini creștine. Și excepțiile superlaicizate, credem noi, că regretă această hotărâre de a renunța la ora de Religie. Franța de exemplu. Filozoful, pedagogul și eseistul Vasile Băncilă, militează pentru „Formația religioasă a învățătorului”⁷, nu numai a profesorului de Religie. Și dacă ca exemplu negativ tocmai Franța. Era în Paris și a asistat la sărbătoarea de Crăciun a unei școli: *Spirit lumesc, spirit de salon, în programul serbării, atitudine strict reglementară, rece, din partea învățătorilor. Sutele de*

⁶ Jan Amos COMENIUS, *Didactica Magna*, p. 34.

⁷ În revista „Fântâna Darurilor”, București, anul II, Nr. 3, 1930, p. 100.

copilași, ca o brazdă de floricele umane, așteptau o grijă mai intimă, mai părintească, publicul aștepta cu tremur o emoție mai înaltă. Nimic din toate acestea, căci în școala de acolo nu e Religie, căci învățătorii de pe acele strălucite meleaguri se mediocrizează în lipsa lui Dumnezeu. În schimb, când, la aceea serbare, a intrat preotul de la biserică din apropiere, preotul cu care unii dintre copii învățau catehismul, a fost o animație subită, o bucurie care satură sufletul, o ciripeală bogată de fericire din partea poporului de omuleți, care înduioșă și dădea de gândit⁸.

Făcând un arc peste timp și observând astăzi civilizația europeană confruntându-se cu fundamentalisme și extremism pe care nu le merită, realizăm cât de importantă ar fi educația spirituală a europenilor și ce valoare colosală au rădăcinile lor creștine. Pornind de la această realitate Vasile Băncilă va argumenta, în fața unora ce doresc scoaterea Religiei din școală, marea ei necesitate. *Unul din fundamentele educației, mai ales în școala primară, este învățământul religios. Sub acest raport, necesitatea formației religioase a învățătorului e mai mult decât elocventă. Copilului trebuie să i se dea religie. Aceasta e o datorie capitală față de sufletul lui și față de sufletul adultului care va fi. E o grozavă încălcare a drepturilor ființei omenești din partea acelor care țin copiii departe de Dumnezeu, fie că fac acesta în familie, fie că scot religia din școala primară. Să zicem că sunt liberi adulții să creadă ce vor: dar n-au dreptul să distrugă în copil posibilitățile de a trăi, acum și mai târziu, religia. Acesta e o tiranie, care le întrece pe toate celelalte. Trebuie să i se lase copilului însuși posibilitatea să hotărască mai târziu ce atitudine va avea față de Dumnezeu, dacă e vorba să discutăm în logica libertară. Dar tocmai aici e punctul cel mai interesant: Vorbind în general, un copil ce a primit educație religioasă, poate deveni mai târziu necredincios; dar unul ce n-a primit această educație religioasă, nu mai poate deveni, în vârsta matură un om religios. Numai în cazul vocațiilor religioase excepționale se întâmplă convertiri⁹.*

Apoi Vasile Băncilă subliniază faptul că ora de Religie, pe lângă faptul că-l educă religios pe copil, îi oferă o educație generală sănătoasă. Fără studiul Religiei tânărul n-are o cultură generală temeinică. *Afară de aceasta, zice autorul, copiilor le mai trebuie educație religioasă și fiindcă religia e o pârghie de neînlocuit pentru a face educația în general a*

⁸ În „Fântâna Darurilor”, București, anul II, Nr. 3, 1930, p. 100.

⁹ În „Fântâna Darurilor”, anul II, nr. 4, Aprilie, 1930, p. 152.

unui om. Educația morală și socială a copilului găsesc în religie cel mai prețios sprijin¹⁰.

Un alt filozof foarte cunoscut, Petre Țuțea, spune că omul needucată religios, fără credință, este un handicapat. *Fără Dumnezeu, fără credință, omul devine un animal rațional care vine de nicăieri și merge spre nicăieri*¹¹.

S-ar putea aduce multe alte exemple din care reiese că educația religioasă este necesară pentru formarea integrală a omului de mâine, creștinului Bisericii noastre din vremurile viitoare.

2. Trei instituții îi formează pe tineri: familia, Biserica și școala

Totul începe în familie. Aici e mediul în care se formează viitorul om. Părinții au o responsabilitate deosebită în ce privește devenirea copiilor lor. Sfântul Apostol Pavel e clar în acest sens: *Dacă cineva nu poartă grijă de ai săi și mai ales de casnicii săi, s-a lepădat de credință și este mai rău decât un necredincios* (1 Timotei 5, 8).

Vestitul pedagog Johann Heinrich Pestalozzi scrie o carte întreagă intitulată: „Cum își învață Gertruda copiii”. Rolul mamei în formarea copiilor este esențial. Și o spune din propria-i experiență. Mama l-a învățat la sânul ei să găngurească numele lui Dumnezeu¹². Mama are credibilitate pentru copilul ei. *Am crezut în mama mea; inima ei mi-a arătat pe Dumnezeu. Dumnezeu este Dumnezeul inimii mele, Dumnezeul inimii ei. Nu cunosc alt Dumnezeu. Dumnezeul creierului meu e o himeră; nu cunosc alt Dumnezeu decât pe Dumnezeul inimii mele și mă simt om numai în credința pe care o am în Dumnezeul inimii mele. Dumnezeul minții mele este un Dumnezeu fals, mă pierd adorându-L; Dumnezeul inimii mele este Dumnezeul meu, mă încred în dragostea Lui. Mamă, mamă, tu mi-ai arătat pe Dumnezeu în învățăturile tale și eu L-am găsit în supunerea mea față de tine*¹³.

¹⁰ În *Fântâna Darurilor*, anul II, nr. 4, Aprilie, 1930, p. 153.

¹¹ Petre ȚUȚEA, *Între Dumnezeu și neamul meu*, Editura Anastasia, București, 1992, p. 64.

¹² I. H. PESTALOZZI, *Cum își învață Gertruda copii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1977, p. 13.

¹³ I. H. PESTALOZZI, *Cum își învață Gertruda copii*, p. 133.

În beletristica noastră clasică foarte mulți autori subliniază rolul pe care părinții, în special mamele, îl au în formarea copiilor. Îl auzim pe Creangă, cu neîntrecutul talent de povestitor: *Așa era mama în vremea copilăriei mele, plină de minunății, pe cât mi-aduc aminte, și-mi aduc bine aminte, căci brațele ei m-au legănat când îi sugeam țâța cea dulce și mă alintam la sânul ei, gângurind și uitându-mă în ochii ei cu drag! Și sânge din sângele ei și carne din carnea ei am împrumutat și a vorbi de la dânsa am învățat. Iar înțelepciunea de la Dumnezeu, când vine vremea de a pricepe omul ce-i bine și ce-i rău*¹⁴.

Nu numai mamele, ci și tații, familia întreagă, au mare responsabilitate față de copiii lor, față de viitorul societății. Unul dintre entuziaștii acestui neam, Ioan Alexandru, de la a cărui moarte se împlinesc 15 ani, spunea: *Familia, iată un loc al practicării înainte de toate a tuturor virtuților, a desăvârșirii morale. Cum ești în familia ta, cum te porți cu cele intime ale tale în gândul și faptele tale controlate de conștiința ta și de ochii celor apropiați ție, te vei purta și cu ceilalți semeni ai tăi... Acolo unde nu-i rânduială, unde nu-i armonia iubirii și a sacrificiului de sine nu-i este dat unui copil să viețuiască*¹⁵.

Familia creștină este temelia unei Patrii, pentru că aici se nasc și se educă prunci. Și lucrarea aceasta nobilă n-o face numai mama, ci și tata. *Mi-e gândul acum la casele pline de copiii din toată țara, la ceasul sfânt de seară când tatăl, întors ostent de la lucru din câmp sau din fabrică, împarte la lumina lămpii, pâine pruncilor, pâine însoțită de cuvânt rar, plin de iubire și nădăjduire pe acest pământ românesc al părinților noștri*¹⁶.

Ioan Alexandru având și darul poeziei, realizând rolul esențial pe care-l au părinții în educație va sublinia lucrul acesta în poemul „Casa părintească”: *Sfânt obicei, părinții din părinți/O mână sapă alta se închină/Și Domnul picură din mila lui/Ulei în graiul lămpii pe colină*¹⁷.

Din nefericire, în lumea noastră postmodernă, foarte mulți oameni nu mai văd așa familia. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel în 2001

¹⁴ Ion CREANGĂ, *Povești, amintiri, povestiri*, Editura Eminescu, București, 1980, p. 171.

¹⁵ Ioan ALEXANDRU, *Iubirea de Patrie*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 94.

¹⁶ Ioan ALEXANDRU, *Iubirea de Patrie*, p. 94.

¹⁷ Ioan Alexandru, *Pământ Transfigurat*, Editura Minerva, București, 1982, p. 165.

sublinia faptul că *totdeauna au existat crize în familie. Astăzi, însă, familia naturală, tradițională, se află în criză, în mutație spre un viitor confuz și încet, în toată Europa, astfel încât criza familiei este percepută ca simptom al civilizației occidentale, o criză a societății contemporane însăși*¹⁸. Nu lasă însă problema nerezolvată, pentru că noi creștinii nu ne putem pierde optimismul, ci vede ieșirea din criză printr-o colaborare a familiei cu Biserica. Trebuie cultivată sfințenia familiei. Trebuie cultivată legătura *între taina familiei și taina Bisericii, între taina copilului și taina persoanei, de vreme ce, pentru a fi Om adevărat, Dumnezeu-Fiul S-a născut din femeie și a intrat în istorie ca și copil*¹⁹.

Iar Biserica trebuie să vină în întâmpinarea familiei, conlucrând la educarea copiilor. E de mare importanță catehizarea acestora, începând de la grădiniță și până la nivelul studiilor superioare. Școala își va face și ea misiunea ei, dar, cu gândul că în școală se face ora de Religie, nu se poate renunța de la catehizarea de la biserică. Și, să nu uităm, participarea la Liturghie și împărtășirea cu Sfintele Taine este un mijloc important de formare a tinerilor.

Școala este un mijloc esențial de formare a tinerilor. Dar școala la noi și-n alte părți s-a organizat pe lângă biserică. Faptul că mai târziu, uneori, fiica și-a renegat mama este un gest de neînțeles. În 1854, de exemplu, s-a deschis școala domnească din Târgu Neamț. Era prezent și domnitorul, care i-a privit pe tineri cu drag și le-a zis: *Iată, copii, școala și Sfânta Biserică, izvoarele mângâierii și ale fericirii sufletești: folosiți-vă de ele și vă luminați și pe Domnul lăudați!*²⁰.

Școala și Biserica au mers mână în mână când a fost vorba de formarea tinerei generații. Să ne gândim cât de importante au fost în istorie școlile confesionale de peste tot în spațiul românesc, mai ales în Transilvania. Dascălul și preotul au modelat sufletele copiilor și tinerilor de-a lungul anilor. E adevărat că nu întotdeauna au știut s-o facă la modul absolut al cuvântului. De aceea, Părintele Toma Chiricuță se întreba retoric: *Suntem suficient aprovizionați, noi, născătorii*

¹⁸ *Familia și Viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București, 2001, p. 33.

¹⁹ *Familia și Viața la începutul unui nou mileniu creștin*, p. 37.

²⁰ Ion CREANGĂ, *Povești, amintiri, povestiri*, p. 193.

și educatorii copilului, adolescentului și a tânărului, cu înțelegere, iubire și jertfă, pentru a-i călăuzi? Avem noi, părinții și învățătorii, îndestulătoare bogăție de adevăr, de bine și de frumos în fagurul sufletului nostru, spre a hrăni cu miera lui sufletul generației care se ridică, în așa fel încât, atunci când se va plini vremea, să-i putem încredința ei lucrarea și rodirea de mâine a stupului Patriei noastre? Iată, gânduri, iată, griji și întrebări, pe care este bine ca să ni le punem cu seriozitate și cu putere, în această vreme, noi, oamenii maturi ai generației actuale, prin care gândește și trăiește neamul²¹.

Dacă suntem obiectivi vom recunoaște că nici părinții, nici preoții, nici dascălii nu se pot mulțumi cu rezultatul misiunii lor. În ce-i privește pe părinți, nu toți au o viață religioasă profundă; preoții, nu toți sunt râvnitori; iar dascălii, nu toți au o harismă pedagogică specială. Ne încurajează faptul că, totuși, mulți tineri sunt binecrescuți. Dar sunt și mulți care nu au o viață de creștini practicanți.

Octavian Goga, la timpul său, constata că mulți intelectuali nu mai au o viață spirituală normală. Și lucrul acesta se întâmplă și astăzi. Iată, ce zice el: *Și acum, iartă-mă și nu te supăra pe mine, dacă, fără a-ți cere un semn, stau și mă întreb care este credința dumitale, mult lăudat intelectual al nației mele? Când ai pornit de acolo, din căsuța de la țară, și te-ai dus la școală, mai ziceai «Tatăl nostru» seara și visai cu iele și pricolici. Duceai în suflet moștenirea din bătrâni: o candelă care licărea în taină și-ți lumina drumul. Dar ți s-a risipit moștenirea asta. S-a spulberat zi de zi și s-a fărâmițat în calea ta. Și, fără să vreau, îmi vine în minte o problemă atât de mare și atât de nebagată în seamă a vremii noastre frământate de patimi mici: educația religioasă a cărturărimii noastre. Nu găsiți că ar trebui făcut ceva pentru a ne salva tineretul, dându-i dascăli luminați, cari în școlile secundare să-l învețe credința în Dumnezeu, și preoți cu guri de aur cari să cuvânteze acolo, în centrele studențimii noastre universitare? Fiindcă, așa cum suntem astăzi, noi nu știm ce vrem și nu știm unde mergem²².*

Așadar, e nevoie de dascăli de Religie luminați și preoți cu guri de aur, care să îndrepte această stare de lucruri.

²¹ *Fântâna Darurilor*, nr. 6, Aprilie, 1933, p. 176.

²² Octavian GOGA, *Pe urmele unui trecător*, Arad, 1901, p. 32.

3. Succesul stă în buna conlucrare a celor trei instituții

Pentru a ajunge la buna formare a tinerilor, familia, Biserica și școala trebuie să-și armonizeze eforturile. Familia, numită de Sfântul Ioan Gură de Aur „Biserica mică”¹, face începutul. Biserica îl acompaniază, iar școala îl desăvârșește. Comuniunea dintre soți, care nasc și cresc copii, este icoana comuniunii dintre Hristos și Biserică.

Vorbind despre normala comuniune dintre soți, care creează un cadru potrivit pentru educarea copiilor, nu înseamnă că am și realizat-o. Iar slujitorii Bisericii, care-i încreștinează pe prunci și-i catehizează, nu întotdeauna sunt consecvenți cu misiunea lor. Ce să zicem de școală și de dascălul de Religie? Și școala își are sincopelile ei.

În ce privește familia, observăm cum în jurul nostru comuniunea familială se deteriorează pe zi ce trece. În pofida mulțimii de cărți scrise, a seminariilor și întrunirilor de specialitate, soții continuă să se înstrăineze unul de celălalt, părinții să se îndepărteze de copii și copiii de părinți. Și, de fapt, mulți nu-și dau seama că nu numai familia „modernă” este o problemă, ci modul de viață „modernă”².

Se cheltuiesc bani mulți pentru programe și întruniri, dar problema reală nu este atinsă. Problema reală este aceea că în familii nu se mai trăiește o viață creștină. Viața creștină presupune ca familia să aibă un părinte duhovnic. Un dascăl care s-o povățuiască pe calea mântuirii. Un duhovnic în fața căruia soții și copiii să-și dezlege baierile sufletului. Viața creștină presupune ca membrii familiei să facă patru lucruri împreună: să se roage împreună acasă, să stea la masă împreună, să participe duminica la Sfânta Liturghie împreună și să iasă la o destindere agreabilă împreună.

La începutul anului școlar 2015-2016, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a trimis un mesaj care sublinia tocmai nevoia cooperării dintre familie, școală și Biserică în educarea copiilor. Spicuim câteva idei importante din acest mesaj: *Întrucât bazele educației se pun în familie, zice Preafericirea Sa, este esențial ca părinții, bunicii și rudele elevilor să conștientizeze rolul major pe care îl au în formarea personalității acestora și,*

¹ Cf. Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, București, 1994, p. 159.

² Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, București, 1994, p. 159.

*mai precis, în formarea caracterelor, în promovarea valorilor perene sau permanente și în protejarea copiilor de anturajele nocive și de unele influențe negative ale internetului*³.

Urmează apoi școala: *Dacă bazele educației se pun în familie, școala are rolul de a continua actul educativ, atât prin oferirea unui bagaj informațional riguros, cât mai ales prin formarea personalității depline a elevului, dornic să participe la viața comunității, prin calități reale și spirit creator, deoarece informarea, fără o formare spirituală a omului, nu dezvoltă persoana ca ființă comunională și relațională*⁴.

Iar Biserica, prin rolul ei educațional și călăuzitor de veacuri, dorește să vină în întâmpinarea nevoilor societății, constituindu-se într-un reper spiritual și un sprijin moral atât în vremuri bune, cât și în situații de criză⁵.

Conștientă că omul ca să fie om trebuie format, Biserica își dă seama cât de important este îndemnul Înțeleptului Solomon: *Deprinde pe tânăr cu purtarea pe care trebuie s-o aibă; chiar când va îmbătrâni nu se va abate de la ea* (Pilde 22,6). Și încearcă să-l pună în practică.

³ Cf. *Cuvânt bun*, nr. 9, Tulcea, p. 3.

⁴ *Cuvânt bun*, nr. 9, Tulcea, p. 3.

⁵ *Cuvânt bun*, nr. 9, Tulcea, p. 3.

Tradiția școlară în Banat și actualitatea învățămantului religios din Episcopia Caransebeșului

† PS Episcop Lucian Mic

Episcopul Caransebeșului

Urmând tradiția și învățătura Bisericii Ortodoxe, Episcopia Caransebeșului a promovat, în întreaga ei existență istorică, o educație religioasă și românească, îndreptată îndeosebi către copii și tineri. Această atitudine a fost dictată de misiunea responsabilă a Bisericii lui Hristos, care se răsfrânge în lume sacramental, dar și catehetic. Educația românească a fost și ea rezultatul aceleiași meniri duhovnicești a Bisericii, care are ca obiectiv unitatea în duh a credincioșilor, unitate care se obține pe principii comunitare și etnice. Această latură educativ-națională a comunității eclesiale a fost mai evidentă în Transilvania și Banat, teritorii aflate secole de-a rândul sub supravegherea administrativă a altor popoare.

Banatul de sud, peste care se întindea jurisdicția Episcopiei Caransebeșului în perioada ei veche de existență (1865-1949), a fost din anul 1867 și până la 1 decembrie 1918, ca și celelalte teritorii bănățene și transilvănene, încorporat Imperiului austro-ungar. În aceste condiții politice, Biserica Ortodoxă a avut rostul și rolul de a conduce nu doar destinele spirituale ale păstoriților ei, ci și destinele naționale și culturale care conturau comunitatea din punct de vedere etnic. Astfel, principala instituție care a susținut educația populației

românești a fost Biserica, o instituție care, prin ființa ei, a menținut și transmis tradițiile și valorile culturale ale românilor.¹ Biserica și Școala, cele două instituții care se alătură frecvent atunci când vorbim de trecutul românesc, au ocupat un loc important în existența comunităților din Banatul istoric, fiind considerate promotoare ale modernizării societății și generatoare de idei naționale și românești.²

Puține erau școlile de stat din Imperiul austro-ungar care promovau învățământul în limba română. În afară de câteva gimnazii în Transilvania, școala în limba română se afla în grija Bisericii și de aceea se numea „școală confesională”. Este motivul pentru care putem susține că nu doar educația religioasă, ci și spiritualitatea și cultura românească au fost în grija aproape exclusivă a Bisericii Ortodoxe. Centrele eparhiale ortodoxe românești din imperiu au susținut, prin structuri proprii, în special nivelul primar al învățământului, alfabetizarea și instrucția de bază în domeniile studiate, acesta fiind fundamentul ce oferea accesul spre alte niveluri de educație.³ Școlile se aflau în administrarea parohiilor, care răspundeau de buna lor funcționare prin organisme executive și de conducere de la nivelul comunității parohiale și erau organizate în baza autonomiei bisericești, recunoscută Bisericii începând cu anul 1868.⁴ După învățământul primar, urmau gimnaziile, institutele și școlile de nivel universitar, însă Biserica nu avea dreptul să aibă în administrare decât institute teologice care pregăteau preoți și institute pedagogice în care se pregăteau învățătorii din școala confesională. Calitatea educației promovată de Biserică în structurile ei școlare era asigurată prin măsuri luate de autoritatea bisericească în concordanță cu legile

¹ Pentru o istorie a învățământului din Banat până în secolul al XIX-lea, a se vedea I. Munteanu, *Banatul istoric. 1867-1918. Școala. Educația*, volumul III, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2008, p. 11-64. Vezi și Petru RADU, Dimitrie ONCIULESCU, *Contribuții la istoria dezvoltării învățământului din Banat*, Editura Casa Corpului Didactic, Timișoara, 1976, p. 78-328.

² Idem, „Rețeaua școlară și știința de carte în Banatul istoric la începutul secolului al XX-lea”, în volumul *Studii bănațene* (coordonat de Valeriu LEU, Carmen ALBERT, Dumitru ȚEICU), Editura Mirton, Timișoara, 2007, p. 411.

³ Angela DUMITRESCU, „Crearea sistemului de învățământ românesc din Banat sub egida Bisericii”, în volumul: *Contribuții la istoria ecleziastică a Banatului* (coordonat de Crișu DASCĂLU și Nicolae BOCȘAN), Editura David Press Print, Timișoara, 2011, p. 149.

⁴ *Ibidem*.

adoptate de Dieta maghiară.⁵ Aceasta a făcut ca Biserica să promoveze măsuri capabile să asigure respectarea legilor școlare, fără a pierde caracterul confesional al învățământului, lucru ce a devenit tot mai greu de realizat în contextul legislației de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.⁶

Învățământul confesional românesc din Episcopia Caransebeșului, dar și din întreg arealul românesc din Imperiul austro-ungar, era singurul mijloc viabil de educație românească și s-a constituit ca un factor esențial în menținerea tradițiilor, în cultivarea limbii și afirmarea culturii naționale. Prin însăși rostul activității desfășurate, școala confesională transmitea în rândul tinerei generații valorile fundamentale ale spiritualității românești.⁷ Alături de Biserică, Școala întruchipa în gândirea populației românești bănățene instituția care asigura stabilitatea comunităților prin așezarea educației pe principii religioase creștine și, cu toate restricțiile la care era supusă, promova doar binele comun.⁸ În aceste condiții, apărarea școlii confesionale s-a impus ca o cerință primordială a societății românești. Biserica avea conștiința că fără o educație religioasă articulată care să se adreseze copiilor și tinerilor prin școlile ce-i aparțineau și care să fie susținută și de o cultură românească, viitorul națiunii române din Banat și Transilvania se îndrepta spre incertitudine. Apărarea școlilor se impunea cu atât mai mult cu cât cercurile maghiare guvernamentale căutau, prin toate mijloacele, să reducă învățământul românesc din imperiu la un nivel inferior, să-i limiteze posibilitățile de dezvoltare și să îngrădească autonomia Bisericii Ortodoxe Române în exercitarea dreptului de susținere a școlii confesionale. În aceste condiții apărarea caracterului național al învățământului poporal s-a transformat într-o acțiune viguroasă, cu largă susținere, din partea tuturor categoriilor sociale românești.

⁵ I. MUNTEANU, *Banatul istoric. 1867-1918. Școala. Educația...*, p. 65.

⁶ Angela DUMITRESCU, *Crearea sistemului de învățământ...*, p. 150.

⁷ Victor TÎRCOVNICU, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat. 1780 – 1918*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970.

⁸ I. MUNTEANU, „Școala – temelie a vieții naționale românești din Banat, la sfârșitul veacului al XIX-lea”, în *Revista de pedagogie*, București, XXXVI, 1987, nr. 6, iunie, p. 60-63.

În aceste condiții, era firesc și necesar ca episcopii Caransebeșului să aibă permanent în grijă școala Bisericii. Primul ierarh al Caransebeșului, Ioan Popasu (1865-1889), a fost restauratorul eparhiei Caransebeșului și sub aspect școlar. Venirea lui Popasu a însemnat o accentuare a caracterului confesional al școlii, la vremea aceea, școala fiind printre puținele instituții în care se mai vorbea românește. Episcopul insista ca pruncii să învețe în școala confesională, căci numai astfel puteau „*păstra nobila sămânță și dulcea limbă românească*”.⁹ Grijă lui Ioan Popasu de a păstra caracterul confesional/național în școală este evidențiată în circularele emise, care atrag atenția asupra respectării ordinelor și prevederilor legale, pentru ca autoritățile să nu desființeze școlile sau să le transforme în școli comunale. Lupta aceasta a fost continuată cu dârzenie de episcopul Nicolae Popea (1889-1908), a cărui păstorire a coincis cu cea mai cumplită prigoană a școlii confesionale românești. Legile școlare din 1993¹⁰ și *Legile Apponyi* din 1907¹¹, legi moderne în aspectul lor exterior, urmăreau în subsidiar reducerea școlilor confesionale, având ca scop neexprimat înlăturarea educației religioase și naționale a copiilor și tinerilor ce aparțineau naționalităților nemaghiare din imperiu.

Aceste efecte au fost înlăturate la Caransebeș de geniul episcopului Miron Cristea (1910-1919), mitropolitul primat și patriarhul de mai târziu al României Mari. Miron Cristea a căutat ca, prin școală, să dinamizeze viața comunităților și acest lucru a fost posibil prin transformarea școlii într-un „focar de cultură, de educație și luminare”.¹² La urcarea pe tronul episcopal, în anul 1910, școala confesională din Episcopia Caransebeșului era în plin proces de adaptare la legislația școlară din 1907, mai cu seamă că, în perioada anilor 1908-1909, situația creată după moartea episcopului Nicolae Popea, a fost nefavorabilă activității bisericești în toate compartimentele ei.

Episcopul Miron Cristea a început munca de restaurare a școlii confesionale românești, prin emiterea unor circulare cu caracter

⁹ Nicolae BOCȘAN, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, 1886, p. 114.

¹⁰ Pentru detalii, I. MUNTEANU, „Lupta bănătenilor pentru apărarea învățământului românesc la sfârșitul secolului al XIX-lea”, în *Apulum*, vol 19, Alba Iulia, 1981, p. 319-325.

¹¹ Angela DUMITRESCU, *Școala și societatea din Banat la începutul secolului XX*, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2011, p. 17.

¹² Nicolae BOCȘAN, Valeriu LEU, *Școală și comunitate în secolul al XIX-lea. Circulare școlare bănățene*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 59.

școlar, prin coordonarea unor decizii înțelepte ale Consistoriului și ale Senatului Școlar și prin acțiuni de sprijinire a comunităților bisericești ale căror școli nu se încadrau în limitele și condițiile legii.¹³ Toate aceste eforturi s-au făcut pentru păstrarea statutului de școli confesionale. Miron Cristea considera că este în interesul neamului și al Bisericii ca aceste școli să fie sporite. Preoții și protopopii au fost îndemnați și sfătuiți să îngrijească școala confesională „ca pe lumina ochilor” și să facă toate cele necesare pentru susținerea ei.¹⁴ Nici chiar greutățile Marelui Război nu au oprit planurile episcopului Miron Cristea, acesta încercând din răputeri să sprijine școala confesională.

O situație îngrijorătoare pentru școlile din Episcopia Caransebeșului a fost spre finalul războiului când contele Apponyi, reajuns ministru al cultelor și instrucțiunii publice, a dorit cu tot dinadinsul să reia politica de deznaționalizare a minorităților prin maghiarizarea școlilor. De această dată, motivul pe care îl invoca era legat de pierderea sentimentul patriotic de către locuitorii din comitatele mărginașe ale imperiului, care erau bănuți de „înclinare către statul vecin.”¹⁵ În concepția lui Apponyi, acest lucru constituia un bun prilej de statificare forțată a școlilor. În luarea acestei poziții au contribuit și mulți preoți și învățători care, la intrarea României în război, au manifestat bucurie sau au trecut în România. Transformarea școlilor confesionale în școli de stat urma să se facă cu prioritate în localitățile în care învățătorii au trecut granița și s-au înrolat ca voluntari în armata română, sau în localitățile unde învățătorii erau cercetați disciplinar pentru activitate românească.¹⁶ În vederea acestei acțiuni, ministrul Apponyi a decretat zona de graniță cu România ca „zonă culturală” și a început aici o puternică ofensivă antiromânească.¹⁷ Astfel, o bună parte din Episcopia Caransebeșului se afla sub incidența măsurilor de „protecție” instituite de Guvernul maghiar. În aceste localități, salariul învățătorilor a fost sistat și s-a urmărit înlocuirea

¹³ C. BRĂTESCU, „Activitatea episcopului Miron Cristea între 1910-1918 pentru apărarea ființei naționale și făurirea României Mari, în *Augustia*, I (1996), p. 209-210.

¹⁴ *Foaia Diecezană*, Caransebeș, XXV, 1910, nr. 44 din 31 octombrie, p. 2.

¹⁵ *Drapelul*, Lugoj, XVII, 1917, nr. 84 din 1 august, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Pr. dr. Mircea PĂCURARIU, *Politica statului ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu, 1986, p. 169-171.

învățătorilor existenți cu alți învățători care să predea în limba maghiară. Împotriva acestor dispoziții au luat poziție chiar și unele ziare maghiare, care menționau că „o școală maghiară în satul românesc este simbolul asupririi naționale cu forța.”¹⁸ Protestul înaintat de Consistoriul din Sibiu în această problemă nu a fost ascultat, contele Apponyi declarând că „din considerații de stat mai înalte nu se poate abate de la înființarea graniței culturale prin statificarea învățământului confesional din comitatele mărginașe.”¹⁹ Consistoriul eparhial de la Caransebeș a refuzat această colaborare și a anunțat că, în continuare, va susține școlile confesionale și nu va ceda nici una din școlile aflate în grija Bisericii.²⁰ Aceste presiuni asupra școlilor românești au încetat abia la 24 octombrie/6 noiembrie 1918, când Consistoriul de la Sibiu a fost înștiințat că dispozițiile cu privire la școlile de pe granița cu România au fost revocate.²¹

Marea Unire de la 1 decembrie 1918 a adus libertate națională, iar învățământul confesional românesc a fost preluat în rețeaua de stat. Trebuie, însă, să specificăm faptul că Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Banat a contribuit substanțial la educarea copiilor și tinerilor, înscriind școala într-un efort susținut de alfabetizare și modernizare, ceea ce a dus la emanciparea culturală și națională a românilor. Încercând să conserve identitatea românească în Banat, adeseori cu eforturi deosebite, școala românească a avut un merit substanțial în formarea unei conștiințe de neam și la pregătirea și susținerea mișcărilor naționale din secolele XIX și XX.

În vremurile actuale miza învățământului religios din Episcopia Caransebeșului nu este departe de dorințele învățământului confesional de altă dată. Dacă în vremea Imperiului austro-ungar Biserica se lupta cu deznaționalizarea prin educație, astăzi problema principală a învățământului românesc este secularismul, curent care atrage după sine nu doar lipsa unei conștiințe bisericești și naționale, ci și respingerea trecutului, a importanței unei educații religioase și negarea valorilor culturale românești. Învățământul românesc actual

¹⁸ *Ibidem*, p. 170.

¹⁹ *Drapelul*, Lugoj, XVII, 1917, nr. 127 din 23 noiembrie, p. 2.

²⁰ Ioan. D. SUCIU, Radu CONSTANTINESCU, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1980, volumul II, p. 999.

²¹ Pr. dr. M. PĂCURARIU, *Politica statului ungar...*, p. 176.

este tributary unui sistem care se opune tradiției și dorește să conțină, de cele mai multe ori, doar forme moderne de manifestare. Și adesea aceste forme sunt sterile din punct de vedere religios. Lupta împotriva icoanelor, dorința de a scoate ora de Religie din curriculum școlar și alte inițiative contrare tradiției sunt exemple suficiente pentru a vedea că învățământul românesc actual are nevoie de Dumnezeu. Ora de Religie este un început în reconvertirea învățământului spre identificarea valorilor ancestrale românești ca valori perene. În motivația Patriarhiei Române de a declara anul 2016 ca *An omagial al educației religioase a tineretului creștin ortodox* se arată că, pentru tineri, Religia este lumină în înțelegerea universului și a vieții ca dar al lui Dumnezeu. Credința în Dumnezeu îi ajută pe tineri să facă deosebire între valori eterne și valori efemere, și le formează personalitatea. De aceea, valorile oferite de educația religioasă sunt reper spiritual esențial și liant existențial între toate cunoștințele dobândite prin studiul celorlalte discipline școlare.

Încercând să facem un arc peste timp, prin care să arătăm că Biserica și Școala sunt complementare în educația tinerilor și că tradiția școlii din curtea bisericii trebuie să revină în spațiul bănațean, am dorit ca în anul acesta, rânduind special pentru a promova în mod mai accentuat activitățile educative ale tinerilor, să realizăm în Episcopia Caransebeșului mai multe activități din care elevii să învețe conținuturile credinței ortodoxe și valoarea tradițiilor românești spre păstrarea specificului național. Aceste elemente au fost preluate din structura școlii confesionale, adaptate la vremurile actuale și organizate în desfășurare modernă.

În mod practic este vorba de susținerea unor concursuri școlare eparhiale, menite să revigoreze și să evidențieze învățământul religios, arătând, totodată, că Biserica se implică tot mai mult în formarea elevilor. Acestea s-au desfășurat pe faze locale, în școli, pe parcursul anului școlar 2015-2016, iar în perioada 1-3 iunie, a.c., sub genericul *Zilele educației religioase în Episcopia Caransebeșului*, au avut loc etapele eparhiale. Concursurile au avut rolul de a arăta importanța educației morale și religioase pentru societatea contemporană și pentru formarea identității naționale, consolidând, în același timp, relația de colaborare dintre preoții parohi, profesorii de religie și tineri. Primul concurs, intitulat *Tinerii să laude numele Domnului*, a fost dedicat

muzicii bisericești și a reunit 25 de formații corale de elevi, multe dintre ele constituite în acest scop. Cel de-al doilea concurs: *Să citim și să înțelegem Sfânta Scriptură*, a avut ca scop familiarizarea elevilor cu textul Sfintei Scripturi. Au participat echipe de câte doi elevi de gimnaziu și doi elevi de liceu din fiecare școală, elevii oferind în scris răspunsul la un set de 30 de întrebări bazate pe textul Sfintei Scripturi. Cel de-al treilea concurs: *Să ne păstrăm portul, graiul și tradițiile*, a fost motivat de dorința promovării valorilor tradiționale bănațene. S-au înscris echipe formate din 3 perechi a câte 2 tineri care au participat la cele trei secțiuni ale concursului. Prima secțiune a fost dedicată prezentării portului, cea de a doua secțiunea a fost dedicată graiului, iar cea de a treia secțiune a fost dedicată muzicii populare.

Cele trei concursuri eparhiale desfășurate sub genericul *Zilele educației religioase în Episcopia Caransebeșului*, au evidențiat în mod frumos *Anul omagial* închinat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române educației religioase a tineretului ortodox și au dorit să exprime valoarea tradițiilor noastre românești.

Nădăjduim ca învățământul religios din România să fie tot mai pregnant ancorat în viața Bisericii, iar Biserica să fie tot mai prezentă în acțiunile tinerilor de promovare și păstrare a trecutului nostru românesc. Numai cuprinși în frumusețea credinței ortodoxe, tinerii pot să fie educați pentru familie, pentru neam și pentru valorile nepieritoare. Rolul Bisericii în vechime, prin școala tradițională, a fost acela de a educa în spirit religios. Acum, vitregia vremurilor cheamă Biserica la misiune în școli pentru a promova același spirit de educație integrală, în care religiosul să fie liantul ce armonizează informațiile. Speranța de a avea un astfel de sistem educațional stă în învățământul religios care nu poate fi redus la ora săptămânală din programul școlar. Biserica, Familia, Societatea au datoria de a extinde partea de formare religioasă în toate sferele sociale. E un deziderat fără de care nu vom merge spre rezultate pozitive, ci dimpotrivă, spre o laicizare tot mai accentuată. Un model de revigorare a credinței prin educație poate fi învățământul confesional, învățământ care în România are un început timid, dar care poate reprezenta o șansă spre un viitor mai religios.

Cultura indulgenței – poartă spre declinul civilizației? Giacomo Dacquino și Jean Sévillia – vectori ai paradigmatelor pedagogice tradiționale

† PS Episcop Gurie Georgiu

Episcopul Devei și Hunedoarei

1. Constelația axiologică a lumii postmoderne – la antipodul celei tradiționale. Societatea permisivistă, anti-autoritaristă

Societatea în care cresc și în care se formează tinerii pare marcată de o nouă „morală”, mai exact de o pretinsă „nouă morală”, care este născută dintr-o altă viziune asupra valorilor și asupra lumii decât cea tradițională (generată de-a lungul mai multor secole de creștinism). Astăzi cultura pe care o putem numi „laică” este fundamentată pe realitatea juridică a drepturilor omului: „Nu drepturile individului real, compensate prin îndatoriri, ci drepturi abstracte, ridicate la rang absolut, în fața cărora nu mai există nimic”¹.

Încet-încet, individul s-a distanțat de apartenențele sale naționale, sociale și religioase. De ce s-a produs această mutație?² Pentru că s-a

¹ Jean SEVILLIA, *Corectitudinea morală. Căutăm cu disperare valori*, Edit. Humanitas, București, 2009, p. 14.

² Trecutul a cunoscut multe excese: pe de o parte, cele două Războaie Mondiale au însemnat moartea a zeci de milioane de oameni, duși în război în numele „interesului

atenuat enorm, aproape până la dispariție, dispoziția spre jertfă. Individul ajunge să întrebe revoltat: „Ce-mi oferă mie țara?” (nicidecum: „Ce sunt dispus eu să ofer țării?”), ca și când, în trecut, indivizii au oferit prea mult, iar acum se cere o compensare; colectivitatea trebuie să tacă în fața individului, prea mult folosit, instrumentalizat în trecut³. Așa că, simțul apartenenței naționale s-a tocit enorm: în relația individ – țară prevalează individul, drepturile lui, nevoile lui. Țara trebuie să fie în slujba lui, nu el în slujba țării. Iar dacă țara nu este capabilă să răspundă nevoilor lui, el o părăsește fără regrete și dobândește împlinirea nevoilor proprii pe alte meleaguri⁴.

Apartenențele religioase, de asemenea, au fost afectate de marile mutații. Părăsirea definitivă a satului natal, contactul cu oameni care-și trăiesc și exprimă altfel credința, oferta religioasă diferențiată și hiper-abundentă din mediul urban, invazia noilor mișcări religioase, pluralismul religios și confesional au dilatat enorm claviatura de oferte religioase făcute individului. Având o gamă largă de alternative, el alege, punând în paranteze „moștenirea” religioasă, adică religia dobândită la naștere, grație apartenenței la un anumit context cultural.

comun”, al patriei, al colectivității. Astăzi, cimitirele eroului necunoscut, fie el rus, fie el german sau român, în anumite momente de reper, cunosc festivități de elogiare a soldaților din ambele tabere, deși ei s-au omorât unii pe alții. Timpul a vindecat rănilor și a demonstrat moartea lor superfluă. Colectivitatea le-a impus jertfa atunci. Așa că, astăzi, individul refuză să mai fie „înrolat”, sacrificat, pentru presupuse nevoi colective, pentru binele obștesc, pentru binele celorlalți, al urmașilor.

³ Ne amintim că, într-adevăr, în perioada regimului comunist, la fel se întâmpla: individul trebuia permanent să pălească în fața intereselor colective: sacrificiu pentru binele obștesc, ore în șir de absență a curentului electric pentru a favoriza marii consumatori industriali, foame în țară pentru a favoriza exportul, pentru a plăti datoria externă, sacrificii pentru a se construi Casa Poporului etc. Permanent, individul a fost sacrificat pentru „binele obștesc”. Dispariția proprietății private agricole și topirea ei în CAP-uri, „colectiv”, s-a înscris pe aceeași linie. Așa că, **individul contemporan nu mai este dispus la niciun sacrificiu în numele colectivității** și își exprimă aceasta indispoziție într-o manieră rebelă, totalitaristă, adeseori nevrotică.

⁴ Apartenența socială, la rândul ei, s-a „deteriorat” enorm. Anii '60, industrializarea, urbanizarea au presupus mari mișcări de populație, când agricultorii au devenit muncitori în fabrici și în uzine, sătenii au devenit orașeni, locuitori ai blocurilor, când s-a produs o dezrădăcinare culturală fără precedent. Astfel, lent, au dispărut „codurile sociale”. Identitatea socială a unei persoane a devenit fluidă. În plus, mai recent, prin schimbarea continuă a locurilor de muncă, prin „reconversia profesională” aproape perpetuă, prin lipsa de fidelitate pe termen lung la orice loc de muncă, s-a accentuat această „labilitate” socială. Individul consideră despre sine că poate fi din punct de vedere social la mai multe etaje. J. Sevilla, *op. cit.*, p. 14.

Sintetizând, vom spune că *omul de astăzi este unul care dorește să scape de orice constrângere impusă în numele colectivității*. Noua cultură pune societatea în serviciul individului, acesta din urmă reprezentând un orizont insurmontabil⁵. Inevitabil, acest fapt se înscrie în categoria exceselor. Dintr-o extremă se alunecă într-alta. Dacă, anterior, comunismul tiraniza prin obsesia colectivității, epoca noastră nu este mai puțin tiranică prin obsesia individualului.

2. Familia – victimă a culturii indulgenței?

Familia contemporană – „împărăția” copilului-rege.

**Este posibil ca, în educație,
să călătorești permanent cu negocierea?**

Domină în mentalul colectiv o dogmă anticreștină: *afirmarea de sine, nepăsarea față de ceilalți*. O referință obligatorie în cultura în care cresc tinerii de astăzi este toleranța. Primatul ei este incontestabil, non-negociabil: este invocată în discursurile oamenilor politici, al filosofilor, al profesorilor. Este un reper în articolele de presă. Permisivismul devenit ideologie încurajează violarea tuturor tabuurilor. *Dreptul la revoltă și la hulă a devenit universal*, este pretutindeni prezent și – în plus – a devenit o „exigență morală”. „A răsturna, a schimba, a inova, a contesta, acestea sunt lozincile care trebuie urmate. Nu subversiunea scandalizează, ci stabilitatea, continuitatea. Dacă mai supraviețuiește, conservatorismul nu o face cu titlul de crez, ci de păcat!”⁶.

Apogeul contestării a ajuns la un paroxism inimaginabil în trecut: „*Diferența e mai mult decât un drept; ea nici nu trebuie să fie numită ca atare. De vreme ce totul are aceeași valoare, nici un detaliu privind vârsta, sexul, originea, apartenența la o țară, cultură sau religie nu trebuie să împiedice proiectul pe care orice individ și-l face pentru viața lui. Să diferențiezi în funcție de orice criterii ar însemna să practici discriminarea!*”⁷. Multe state europene s-au conformat noii culturi și au

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ După definiția din dicționar, „a discrimina” înseamnă a „diferenția”. Or, tocmai a diferenția a devenit imoral. De aceea s-a ajuns la situația – ridicolă pentru

transferat în plan juridic noile „exigențe” ale culturii. Aceasta pentru că aceste tendințe, imperative, chiar intransigente le-am putea numi, nu se mulțumesc să „plutească în aer”, ci *impun, antrenează aplicații practice*. Așa că s-au înființat anumite organisme publice, care să acționeze în direcția dorită⁸.

Alte mutații radicale au avut loc în perimetrul instituției familiei. Tot mai mult între copii și părinți se stabilesc raporturi de alianță, răspândindu-se „tații-amici” și „mamele-amice”, care nu interzic nimic odraslelor lor, conform lozincii din anii '60: „E interzis să interzici!”. Tații-amici și mamele-amice au stabilit o relație de egalitate cu odraslele lor. Încet și sigur a dispărut autoritatea în familie; în trecut, *convențiile urmăreau același scop: să marcheze raportul ierarhic dintre generații*⁹. Dar oare este posibil ca în educație să călătorești permanent cu negocierea? Familia a devenit o „împărăție” a copilului-rege, căruia îi datorăm infinit „respect”. Altădată respectul era datorat adulților, iar în prezent relația a fost inversată¹⁰. Din familie s-au

exponenții și partizanii culturii tradiționale – ca o mamă din Germania să refuze să declare, la întocmirea certificatului de naștere, sexul fiului ei! Ea pretinde că el trebuie să-l aleagă, când va fi mare! De parcă o identitate biologică evidentă se poate negocia. Așa că legislația din Germania s-a conformat, aprobând ca o a treia posibilă opțiune să existe la inscripționare în registrele Stării Civile: sexul nediferențiat! *Ibidem*, p. 16.

⁸ „Transpunerea oficială a acestei răsturnări semantice și conceptuale o reprezintă crearea, în 2005, în Franța, a Înaltei Autorități de Luptă Împotriva Discriminărilor și pentru Egalitate” (HALDE), însărcinată să urmărească orice discriminare legată de aspectul fizic, de vârstă, de sex, de orientare sexuală sau origine. Având ca punct de plecare o bună intenție abstractă (repararea nedreptăților individuale), această instanță a dezvoltat o politică ce a dus la dorința de a șterge orice diferență, ceea ce este practic imposibil, și a condus la negarea principiului non-diferenței (a diferența a devenit ceva abuziv!). Pentru că „oricine merită totul după propria sa dorință, aceasta este regula absolută!”. *Ibidem*, p. 16.

⁹ Regulile de politețe au evoluat mereu: copiii erau învățați în trecut cum să se poarte, când să tacă (să nu vorbească neîntrebați), să respecte bătrânii și superiorii, cum să se poarte la masă.

¹⁰ Într-un anumit mediu cultural, cuvântul respect exprimă un raport de forță: cel care cere respect anunță nu că vrea să fie respectat, ci că deține mijloacele prin care se poate face respectat de ceilalți. În mediile tradiționale, era de la sine înțeles că îi datorăm copilului iubire – infinit mai mult decât respectul –, dar că în numele iubirii trebuie să impui și constrângeri. Copilul este prea mic să știe ceea ce îi este cu adevărat util, percepend ca negativ tot ceea ce este într-o oarecare măsură inconfortabil. De aceea educația trebuie să-l ajute să înfrunte cu mult curaj inconfortabilul, nu să îl perceapă ca negativ. *Ibidem*, p. 20.

extins spre societate noi norme și practici: a dispărut eticheta, s-a generalizat tutuirea și ținuta relaxată în orice împrejurare. „Generația tolănită” cuprinde „exponate” care nu se așează, ci se trântesc, apoi se preling pe spătarul scaunului. Tolănitul este reacția actuală la tradiționalul imperativ parental: „Stai drept!”¹¹. În plus, punctualitatea a devenit facultativă. Nu mai există reținere, ci doar delăsare. Tot în familie sa naște vocația vandalică: agresivitatea se banalizează. Oamenii sunt tot timpul nervoși: la volan, în autobuz, în magazine, la medic. Insulte sunt proferate fără motiv consistent și, uneori, sunt însoțite de gesturi obscene. Concluzia unui jurnalist: Printre noi sunt „sălbatici” în costum și la cravată!¹²

3. Școala – „templu” al unei noi pedagogii, supraestimatoare a drepturilor individului și disprețuitoare a datoriilor lui

S-a înregistrat o masivă renunțare a adulților la aplicarea regulilor și la civilizarea spațiului public. S-a impus un climat în care nu mai există reguli: nimeni nu poate să le definească și nimeni nu îndrăznește să le amintească¹³. Profesorii sunt derutați pentru că elevii nu mai pricep autoritatea lor ca fiind mai îndreptățită decât a lor. Cu alte cuvinte, nu se mai acceptă niciun raport de autoritate: „Cine ești tu ca să-mi impui mie ce să fac și cum să mă port?” – e reacția elevului. A interzice apare astăzi ca fiind un atac la persoană, și nu o invocare a interesului general. Cu alte cuvinte, se produce o mutație contorsionantă: nu e faptul că o autoritate o înlocuiește pe cealaltă, ci principiul însuși de autoritate dispare, atrăgând după sine cadrele didactice, judecătorii, poliștii, preoții, proprietarii etc.”¹⁴.

¹¹ *Ibidem*, p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 29.

¹³ „Ceea ce ne surprinde – privind la atmosfera din pauză de la o școală – este faptul că nici un ordin nu mai este respectat de multă vreme. Se fumează, deși fumatul este interzis, șepcile nu mai sunt date jos de pe cap, nimeni nu mai poate pedepsi o îmbulzeală sau o încăierare! Profesorii sunt depășiți de această decădere civică... Civilizația se învață. E o sarcină la care au renunțat și profesorii, și elevii”. *Ibidem*, p. 18.

¹⁴ Cert este că în spatele pedagogiei oficiale contemporane se află o ideologie. Astăzi se caută evitarea constrângerilor cu orice preț, chiar dacă prețul plătit pentru aceasta este renunțarea la selecție, abdicarea de la orice formă de elitism, deschiderea largă a

Într-o societate în care *triumfă morală individualistă a lui „eu și numai eu”*, Biserica are datoria să producă o renaștere a conștiințelor. De partea preotului contemporan este tinerețea întru Duhul Sfânt, un mare avantaj care conferă prosepțime, originalitate și semnificații profunde acțiunilor și inițiativelor lui: „Nimeni să nu disprețuiască tinerețile tale, ci fă-te pildă credincioșilor cu cuvântul, cu puterea, cu dragostea, cu duhul, cu credința, cu curăția... Ia aminte la citit! Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine... Cugetă la acestea, ține-te de acestea, cu propășirea ta să faci învederată pentru toți! Păzește-te pe tine însuși și învățătura; stăruiește în ea, căci făcând aceasta, te vei mântui și pe tine, și pe cei care te ascultă!” (I Timotei 4, 12-16).

4. Cauzele profunde, psihanalitice, ale permisivismului deșănțat: imaturitatea psiho-afectivă a educatorilor

Citind prin ziare spațiul consacrat necrologului, poți întâlni expresii elogiative de tipul: *mamă exemplară, tată model, bunic integru, bunică desăvârșită* etc. Și, totuși, într-o lume a perfecționismului părinților și a formatorilor, există atât de mulți tineri care nu reușesc să atingă maturitatea psiho-afectivă, care nu se mai maturizează, care trăiesc o perpetuă adolescență. Acești părinți își cresc odraslele cu excesivă toleranță, fapt ce camuflează parcă un adevărat dezinteres. Mulți părinți evită să intervină corect pedagogic în viața copiilor lor sau intervin greșit, din incapacitate, din frica de a nu pierde afecțiunea copiilor, și se comportă ca niște aliați ai acestora, ca niște prieteni, ba chiar complici. Fac exagerat de multe concesii, îi pun pe copii în centrul familiei și al existenței (substituind-L chiar și pe Dumnezeu), nu au niciodată autoritate în tonul vocii, nici când iau o decizie, nici când stabilesc vreo interdicție, demonstrând astfel că nu sunt deloc convinși de ceea ce afirmă. Și, astfel, copiii cresc prea

porților spre mediocritate. Așa că școlile au devenit „temple” ale noii ideologii pedagogice, aflată într-o continuă reformulare, reformare. Problema este că, mai înainte de a constata dezastrele sau beneficiile noilor poziționări, se reformează pe mai departe, continuu, fără să mai știi apoi care decizie a avut efect pozitiv, care negativ, căci ele sunt împletite. *Ibidem*, p. 19.

răsfățați, venerați și serviți, dezvoltând din fragedă pruncie un enorm egocentrism, care îi va invalida pentru întreaga viață¹⁵.

Educația permisivă retează copilului gustul de a explora, de a cerceta, de a investiga pe căi proprii: cel mai adesea generează în copil dezgust și o explozie de agresivitate¹⁶, pentru că prea multa indulgență îl face nu doar leneș, ci și plin de pretenții. Și, astfel, familia devine o adevărată întrunire sindicală, în care totul se negociază, însă aceste negocieri pentru toate nimicurile pe copil îl dezorientează, îl împing într-o lume alunecoasă și nesigură, nu îl ajută să identifice o pistă clară de conduită individuală, deoarece, văzându-și părinții nesiguri în alegeri și decizii, nu poate pretinde siguranță, stabilitate, fermitate. Cu alte cuvinte, situația nu îl pregătește pentru a înfrunta dificultățile vieții¹⁷.

Raportul părinți – copii, pentru a funcționa, presupune roluri bine definite. Mama și tatăl trebuie să își facă datoria, stabilind reguli care trebuie să fie raționale; odată impuse, acestea trebuie menținute

¹⁵ Atunci când tatăl și mama încearcă cu disperare să-și mulțumească odrasla, permanent și pretutindeni, o privează, în fapt, de necesara antrenare spre lipsă. Dacă unui copil nu i se spune niciodată NU, acesta nu se obișnuiește cu metabolizarea durerii, este prizonier hiperprotecției parentale, dezvoltă un sentiment de paralizie, de neputință, care îl împiedică să își pună spre verificare propriile puteri, potențial său intim cu care l-a înzestrat Dumnezeu, și nu mai este capabil să devină independent, autonom. *Ibidem*, p. 160.

¹⁶ Unele statistici occidentale avertizează asupra faptului că violența adolescenților a crescut cu 125% în fiecare deceniu de după 1990. Odată cu violența a crescut însă și imunitatea în fața pedepsei! Crima, sau a ucide în spațiul american – de exemplu – a devenit un fapt cu riscuri foarte mici, întrucât o treime dintre cazurile de omucidere din același spațiu geografic rămân nerezolvate, vinovatul nefiind pedepsit. Societatea care a făcut din violență un comportament obișnuit va ajunge, inevitabil, să facă și din transgresiune un fapt normal. Rădăcinile acestui fenomen trebuie căutate în așa-numita cultură a indulgenței, care domină familia și școala contemporană. Giacomo DACQUINO, *Se questo e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare*, Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006, p. 159.

¹⁷ Este o mare greșală să dai copilului ceea ce ți-ai dorit tu și nu ai primit niciodată, pentru că aceasta înseamnă să atribui copilului emoții și aspirații al adulților, fără să mai ții cont de exigențele lui. Sunt mulți părinți toleranți la maximum care, când nu mai reușesc să satisfacă excesivele pretenții ale copiilor, reacționează în disperare cu un autoritarism incoerent, punând frâne neprevăzute. În schimb, trebuie obișnuit copilul etapizat la disciplină, începând, de exemplu, de la respectarea unui orar și a regulilor familiale. Începând din primii ani de viață, procesul de formare a unei noi identități este greșit, dacă adulții nu pun limite copiilor, aceștia rămânând astfel fără repere. *Ibidem*, p. 160.

și respectate, nu doar pe termen scurt. Un copil nu trebuie lăsat să crească cum crede el de cuviință, chiar dacă este normal ca adeseori el să nu fie de acord cu directivele părinților, care trebuie, în aceste situații, să recurgă la dialog, nu la atitudini dictatoriale. Este necesar ca orice interdicție să fie justificată, explicată, pentru ca aceasta să aibă autoritate și relevanță pentru micuți.

Relația primordială a copilului cu mama este de o importanță capitală pentru o ulterioară bună evoluție psiho-afectivă¹⁸. Acest fapt o responsabilizează enorm pe mamă, iar în condițiile în care ea este cu serviciu, impune obligatoriu participarea tatălui. Tatăl trebuie să-și recupereze rolul său pentru a oferi echilibru familiei. El nu poate dezerta de la datoria de furnizor de dragoste, decât cu efecte catastrofale: copiii au dreptul să fie iubiți de amândoi părinți, pentru că fiecare dintre aceștia are un specific care trebuie integrat în lucrarea de formare a copilului; când unul dintre părinți abdică de la sarcina sa specifică, se nasc în copil derutele de orientare afectivă și sexuală, despre care se vorbește atât de mult în lumea noastră, care culminează cu solicitarea de căsătorii între persoane de același sex etc.¹⁹

Vom concluziona spunând că alianța, coaliția dintre tată și mamă furnizează copilului o susținere emoțională inoxidabilă, constituind pentru acesta o călăuză uniformă, non-contradictorie. Cu cât mai profundă va fi dragostea pe care aceștia o vor avea între ei și o vor comunica mai departe copilului, cu atât acesta va ști la maturitate să dăruiască și să primească dragoste. Dacă, în schimb, creșterea lui va fi presărată cu excesivă indulgență, când va fi mare va ignora, în

¹⁸ Din păcate, în familia de astăzi, **comunicarea este foarte sărăcăcioasă** sau – adeseori – distorsionată, fiind **redușă la mesaje strict operative**: Fă aceea! Să nu uiți de aceea! Fii atent la...! Comunicarea adevărată înseamnă însă schimb de emoții, transmitere de sentimente. În multe familii, a spune o expresie de tipul: „Îmi ești foarte drag” sau o îmbrățișare este foarte dificil... Familia devine astfel o împărăție a lucrurilor nespuse, presupuse sau banalizate: fiecare suferă în camera lui și faptul acesta înstrăinează, sporește conflictele, care ulterior vor exploda. *Ibidem*.

¹⁹ Mai mult decât vorbele contează faptele, comportamentele, exemplul propriu, pentru că acestea stimulează imitarea, și, pe deasupra, ele conving foarte mult, pentru că atitudinile și valorile se transmit către copii prin mecanisme de identificare, băiețelul privind cu interes la modelul „Tată”, iar fetița la modelul „Mamă”. Dacă acesta este foarte deficitar, copilul va refuza identificarea cu el și va crește cu un deficit de iubire masculină sau feminină, în funcție de situația din propria familie. *Ibidem*, p. 161.

raporturile interpersonale, valoarea reciprocității, în primul rând, iar mai apoi, va ignora valoarea empatiei, a dreptății, fiind un subiect care va instrumentaliza pe celălalt și va fi un om foarte dificil de iubit²⁰. Un astfel de om va apela și la Dumnezeu, însă doar când el va avea nevoie.

5. „Tehnica” pedagogică regală: exprimarea dragostei într-o manieră permanent nouă, printr-o comunicare în care se împletește exigența cu îngăduința

În timpul creșterii unui copil, părinții trebuie să își modifice periodic maniera de exprimare a iubirii, atenuându-și treptat tendința spre protecție, evitând șantajele afective și economice, dar și tendința de a reprima; dacă nu vor face aceasta, vor transforma (la adolescență) evoluția copilului într-o revoluție. În viața unui adolescent – de exemplu – sunt faze de necomunicare îndârjită, dificil de acceptat, dar care trebuie respectate²¹. Doar părinții care au cultivat un raport de paritate, fiind amici ai copiilor lor, se simt răniți de anumite tăceri ale copiilor, uitând că, la această vârstă, continuarea comunicării totale, specifică vârstei copilăriei, este dovada unei simbioze nenaturale, contra firii, cu proprii-i copii. Datoria lor este ca, atunci când copilul se închide în sine sau alternează stări de euforie cu stări de tristețe, să le ofere acestora solidaritate și disponibilitate²².

²⁰ *Ibidem*, p. 160.

²¹ Este normală, de exemplu, pudoarea tăcerii, când adolescentul descoperă plăcerea sexuală; se închide atunci într-o discreție care este expresia autonomiei, în opoziție cu dependența specifică anilor anteriori. Astăzi, în ciuda studierii religiei în școli, majoritatea tinerilor între 15 și 19 ani au avut deja raporturi sexuale complete, fapte ce nu se mărturisesc în familia de origine. *Ibidem*.

²² A-ți educa bine astăzi copiii este un demers foarte dificil, pentru că există enorm de multe forțe interferente exterioare familiei, precum moda, directivele și imperativele grupului, poziționările mass-mediei, toate exercitând presiuni persuasive. Manipulatorii conștiințelor alimentează (cu scop comercial) multe iluzii infantile, precum dorința de succes, pofta de bani, triumful facil și ieftin etc. Bunul simț al părinților, discuția deschisă constantă, răbdarea pot să anuleze aceste injecții veninoase venite din exteriorul familiei. Sămânța aruncată în pământ uneori rămâne pentru mult timp acolo fără să germineze, dar, cândva, ea își va da rodul; tot așa, nimic din ceea ce vine sedimentat la inima unui copil nu va rămâne complet fără rod. *Ibidem*, p. 162.

Pentru educarea și formarea tinerilor este nevoie de timp, adică de exact ceea ce lipsește cel mai mult în zilele noastre. În lumea noastră, în care domină obligația autoafirmării, se reduce timpul alocat copiilor. Copilăria a suferit multe trădări de-a lungul timpului: în trecut, existau copii abandonați la coșul de gunoi sau la periferia așezărilor umane; exista o formă de abandonare în propria casă, până când micuții mureau de foame. Noile creaturi întotdeauna au constituit un atentat la comoditate și la o viață hedonistă; așa că există în multe medii, vizavi de copii, o doză explicită sau camuflată de agresivitate, de care este bine să luăm seama pentru a o sublima. A te ocupa la timp de un copil va face să nu fie necesar să te „preocupi” de el mai târziu.

Stima de sine sănătoasă se formează și se dezvoltă de-a lungul anilor; la aceasta contribuie nu doar părinții, ci și ceilalți formatori (educatori, învățători, profesori, pedagogi), stabilind cu tânărul în formare un raport corect de încredere, respect, atenție, receptivitate. Puterea și relevanța demersului didactic stă și cade odată cu un termen fundamental: relația! Dacă profesorul se limitează doar la informație, rolul său se cam topește, încet-încet nu mai prea are sensul să existe, odată cu generalizarea accesului la calculator, care poate oferi informație, și încă mai ieftin, mai bine și mai prompt decât o presupune procesul didactic. Este foarte slabă școala care oferă o instrucție cognitivă și non-emotivă. Tinerii sunt persoane, iar nu – în mod simplu – minți, iar școala îi confundă cu niște containere de umplut cu noțiuni științifice și informații. Această viziune și practică necorespunzătoare nu ajută deloc la formarea stimei de sine a învățăcelilor și a unei identități viabile în societate, în lume și în Biserică.²³

²³ Nu întotdeauna un elev cu tulburări afective își manifestă problemele prin agresivitate sau randament școlar scăzut. Uneori fațada poate fi a unui elev disciplinat și supus, care ascunde însă anxietate profundă și izolare socială, simptome ale unei dezordini psihice. Cum putem face ordine în ființa celui alt? Când un profesor constată că rezultatele unui elev sunt inferioare potențialului său, adeseori profesorul însuși are o parte de contribuție la acest fapt, adică situația este înfrângere și pentru el. Ar trebui să se întrebe dacă metodele sale didactice sunt corespunzătoare și capabile să-i construiască un raport bun cu elevul. *Ibidem*.

Constatarea fermă a prof. psihiatru Giacomo Daquino este: „Mulți profesori trebuie să învețe să educe”. Nu este suficientă obținerea unei licențe și nici finalizarea modulului pedagogic pentru aceasta²⁴. Pe lângă pregătirea culturală și psiho-pedagogică este necesară competența spiritual-duhovnicească²⁵, pentru că, fără să vrea, ei constituie pentru copii modele (sau anti-modele) de identificare, prin modul de a fi și de a se comporta²⁶. Contează enorm personalitatea lor, identitatea lor, stilul de viață, viziunea despre existență. Fiecare dintre noi suntem, câte puțin, din tot cei pe care i-am întâlnit.

Unii părinți, obosiți, nesiguri, evazivi și, mai ales, auto-culpabilizându-se (fie pentru puținul timp alocat copiilor, fie pentru căsătoria nereușită contractată), substituie timpul afectiv (care i s-ar fi cuvenit copilului, ar fi fost chiar un drept incontestabil al lui) cu o dărnicie deșănțată, adică o risipire nătângă. Alții, incapabili să suporte ostilitatea copilului când acesta respinge reguli și interdicții, zic un fragil „nu”, care apoi devine „da”. Din păcate, sunt atât de mulți tineri imaturi psiho-afectiv, cărora le convine să nu crească. Foarte probabil, și părinților lor le este comodă această situație, pentru a evita să constate falimentul lor pedagogic.

²⁴ Astăzi, cadrele didactice suferă de o mare insatisfacție psihică și profesională, sunt foarte dezamăgiți sub aspect financiar, pentru că de mulți ani sunt victimele tăcute ale crizei economice. În plus, sunt striviți de tot felul de pretenții birocratice, care mută accentul de pe munca la clasă pe dări de seamă, rapoarte, referate, documente justificative, somații de participare la cursuri de actualizare (care adeseori nu mai actualizează, nu aduc lucrurile deloc la zi). *Ibidem*, p. 163.

²⁵ Adeseori se ajunge la un conflict între profesori și părinți, cu lansări de acuze reciproce. Părinții, când copilul nu este performant, îi acuză pe profesori, care, la rândul lor, le reproșează părinților că nu prea urmăresc activitatea școlară a copilului sau sunt foarte permisivi. Strategiile didactice trebuie să concorde, fără delegări exclusiviste, fie de o parte, fie de cealaltă.

²⁶ Din păcate, astăzi, chiar și procesul educativ este văzut ca o simplă investiție financiară, o superioară performanță didactică fiind considerată o garanție a unui superior succes economic în viitor, în dauna împlinirii interioare printr-o profesie, adică în dauna educației psiho-afective. Adeseori, în anamneza unui caz critic, se observă faptul că nu sunt comportamentele agresive, violente, hiper-critice ale familiei cauzele problemelor copiilor, ci, dimpotrivă, prea multa libertate, permisivismul, indulgența.

Încheiere:

**Lumina cunoașterii hrănește, nu oprimă.
Să reînvățăm alfabetul iubirii semenului,
fără să neglijăm sinele propriu!**

Structura învățământului clasic era una ierarhică și autoritară, în sensul că anumite viziuni comandate de la vârf trebuiau respectate și însușite. Conformismul era recompensat, rebeliunea gândirii diferite era descurajată, independența atitudinii era dezavuată. Astăzi perspectiva este diferită: întotdeauna într-o poziție independentistă se ascunde un aspect relevant, ignorat de majoritate; deci nu trebuie disprețuită nici aceasta, dacă luptăm pentru o viziune holistică îmbogățitoare. De asemenea, rebeliunea gândirii diferite ascunde niște accente diferite, care pot fi foarte utile în noi contexte culturale: deci, gândirea diferită nu este un dușman, ci un prieten în alte situații, structural diferite de cele actuale²⁷.

Această convingere a pedagogiei de astăzi a făcut ca structura relativ rigidă, cu programă analitică obligatorie și un traseu curricular inflexibil să fie relativizată. La anumite cunoștințe se poate ajunge pe multiple căi, prin dezbateri fertile²⁸ pe teme de interes actuale,

²⁷ Apoi, gândirea ierarhică și autoritară este una care scoate în evidență nevoile momentului, prin care se gândește în locul nostru, se proclamă prioritățile actuale, dar ea este o gândire corporatistă, inflexibilă, care în noi contexte poate fi greoaie, crispată, nefocalizată pe esențial. De aceea, noua paradigmă pedagogică promovează principiul egalizării șanselor, un principiu anti-ierarhic, anti-autoritar. Aceasta înseamnă toleranță față de imparțiali și față de cei care gândesc altfel, întrucât gândirea lor ascunde o resursă utilizabilă în viitor. Elevii și dascălii se privesc reciproc ca oameni, nu ca status-uri și roluri sociale. Nu sunt unii generatori de informație, iar alții receptori, ci împreună construiesc o știință utilă tuturor. Din interacțiunea lor se naște complexitatea (n. n.).

²⁸ Putem aici să scoatem în evidență o nuanță îmbogățitoare atât pentru Ortodoxie, cât și pentru Protestantism, născută (sau devenită vizibilă) după secole de polemică: Ortodoxia a afirmat dintotdeauna (prin catehismele elementare) că, pentru mântuire, sunt necesare trei lucruri: harul, credința și faptele bune, iar Protestantismul a accentuat până la epuizare principiul „sola fide”, adică doar credința este suficientă, căci aceasta va aduce harul. Poziția reconciliatoare actuală este aceea că faptele bune sunt necesare, întrucât ele remodelează o inimă, adică schimbă interior radical un om; deci nu separate de om, ca o forță care L-ar presa pe Dumnezeu să mântuiască pe cineva pentru că a agonisit fapte bune. Ele nu pot deveni, bineînțeles, un instrument de oprimare a lui Dumnezeu, de coerciție. Dar, de asemenea, ne punem

devenind predominantă opinia că există mai multe căi și mijloace în predarea unei teme date, iar structura învățământului trebuie să fie relativ flexibilă.

În vechea paradigmă, doar dascălul era „emițător” de cunoștințe: fluxul instructiv-educativ avea sens unic; în noua paradigmă, dascălul încetează să mai fie „emițător” de informații și – la fel – ucenicul încetează să fie receptor de conținut. Dascălul devine mai uman, cadrul didactic învață el însuși de la elevi, instaurându-se în procesul didactic o reciprocitate a învățării permanente. Dascălul rămâne uneori perplex de perspicacitatea ucenicilor, de intuițiile lor, de avangardismul ideilor lor, iar elevii sunt fortificați în descoperirile lor intuitive de experiența de viață a dascălului, de viziunea lui de ansamblu, de echilibrul lui emoțional. De multe ori în trecut se sublinia faptul că duhovnicul se înduhovnicește pe sine spovedind, că slujitorul se sfințește slujind, că predicatorul se îmbogățește pe sine diseminând învățături de la înălțimea amvonului. Iar această realitate o confirmă astăzi psiho-pedagogia²⁹.

A intrat în criză în noul context și convingerea că toate cunoștințele trebuie însușite într-un ritm obligatoriu pentru toți, că uniformitatea este regulă universală, că progresul trebuie prescris, articulat în toate amănuntele. Accentul care cădea pe vârsta potrivită pentru anumite activități și separarea vârstelor s-a dizolvat. De aceea, noua pedagogie urmărește integrarea vârstelor, fiind foarte flexibilă. Elevul nu mai este legat automat prin vârstă de anumite teme, ci

acum întrebarea – din perspectiva clasică a Protestantismului – ce om poate să se restaureze lăuntric, se se înnoiască, să se umple de iubire, fără fapte bune? Iată, deci, cum nuanțarea a rezolvat un conflict interconfesional multisecular, relevând că ambele confesiuni aveau într-un anumit sens dreptate, atunci când susțineau un adevăr doctrinar, dar și că ele, prin poziția pe care o aveau, răspundeau nevoilor unui anumit context istoric și cultural, axiologic și moral (n. n.).

²⁹ Excesele le amendează ferm Jean Sevilia: După ce disciplina a fost proscrisă și, în ceea ce privește conținutul învățământului, reformele sunt radicale: Elevul trebuie să fie autorul propriilor cunoștințe!?! Dar au oare elevii orientarea valorică pentru a face aceasta? Putem să pretindem să fie ei deja formați, ancorați axiologic, când acest lucru ar trebui să fie produsul demersului pedagogic? O lozincă pedagogică sună: „Noi nu trebuie să ne pregătim pentru a transmite cunoștințe, ci pentru a învăța pe cineva să învețe!”. Da, însă educația aceasta a produs oameni care știu să citească, fără a mai ști însă ceea ce merită să fie citit. Adică a tocit orice simț valoric, a nivelat, pierzând criteriile. *Ibidem*, p. 161.

contează enorm coeficientul de inteligență propriu, contextul de viață, exersarea la care l-a supus propriul trecut, experiențele de viață specifice; ritmurile înaintării în materiile școlare pot fi foarte diferite³⁰. Drept consecință, dacă instituțiile sau ideile care se abăteau de la convingerile generale erau dezavuate, dezaprobat, stigmatizate, în noua paradigmă, dacă abaterile sunt în sens constructiv, ele sunt promovate, ca parte a procesului creativ.

„De asemenea, s-a impus în opinia generală ideea că, pentru a-l face pe elev să muncească, trebuie să-l faci să se distreze. Plictiseala ar fi una din sursele de suferință pentru elevi și, prin urmare, o cauză a violenței din pauze. În plus, „autoritarismul” profesorilor ar însemna umilirea elevilor. Nicio constrângere, numai plăcere! Nu mai există – drept urmare – note (sau există, însă doar note „aranjate”, toți fiind de 10). Se produce – în tendință – o aducere a tuturor la nivelul celui mai slab ³¹. Tot la școală se răspândește un straniu „prestigiu al delictvenței”. Să aibă oare școala vreun alt rol decât acela de a instrui, de a forma, de a cizela, de a pregăti pentru viață? Și, totuși, constatăm la elevi o galopantă regresie a civismului. În viața cotidiană sunt practicate mii de înșelătorii (călătorie fără bilet, concediu medical fals, card de sănătate fals etc.). Comportamentele delictuale au devenit un lucru foarte frecvent”³².

Epoca noastră a încetat – în mare parte – să mai creadă în imperativul de a trăi pentru celălalt, iar pedagogia s-a conformat. Individul contemporan nu este mai egoist ca altădată, ci ajunge să afirme fără rușine prioritatea individualistă a opțiunilor sale: nu mai este imoral să te gândești doar la tine! Cu toate acestea, 9 indivizi din 10 menționează – în sondaje – altruismul ca valoare de transmis copiilor.

³⁰ Preotul, în catehezele sale săptămânale, poate urmări constant cât de adevărat este acest principiu: Câți credincioși gustă, de exemplu, lucrarea *Urmarea lui Hristos*? Căci această lucrare se adresează unei anumite vârste duhovnicești, iar dacă destinatarul nu are o anumită vârstă spirituală, nu înțelege mesajul cărții. La fel se întâmplă și cu *Patericul*. În schimb, contează enorm setea de avansare pe calea spirituală a beneficiarului unei cateheze (n. n.).

³¹ În Franța, o treime din elevii care intră în clasa a V-a nu știu nici să citească și nici să socotească. Un test de dictare făcut pe baza criteriilor de corectare din 1970 a făcut ca 56% dintre liceenii supuși examinării să obțină, în anul 2006, nota 0 (zero).

³² J. Sevilla, *op. cit.*, p. 38.

A te sacrifica pentru ceilalți făcea parte odinioară din îndatoririle morale. Astăzi nici măcar voluntariatul nu se mai bazează pe dăruire, ci pe reciprocitate: voluntarul așteaptă în urma angajamentului său tot felul de câștiguri.

De aceea, sarcina Bisericii este colosală: să revigoreze credibilitatea ofertei tradiționale de credință, de doctrină și de comportament! O poate face doar pendulând inteligent între exigențele epocii tradiționale, catalogate de unii drept *anacronică*, și ofertele valide din lumea actuală, avangardistă.

Secțiunea Teologie

The Danish Experience, from the last Third of the 19th Century to the Present: Cultural Struggle and Conservatism

Dr. Jon A. P. Gissel

Denmark

Denmark has not experienced the physical and spiritual repression of Communism as Romania has. It has, however, gone through experiences which might be relevant to present day Europe in general. The Culture of every country has various layers; some are easily found, some lay more in quietness. Moreover, the past is always the background of the present. This is also the case with Denmark, and it is possible to find a deeper level beneath supermarkets and superficiality, materialism and ignorance of Christianity.

Today, many Danes know very little about their own tradition. This is sadly enough most of all the case with the Christian part of it which has a long tradition though not an Orthodox one. There is an individualism, which came very much to the fore in the second half of the 19th Century which, strangely enough, turns against the idea of the free will of man. It proclaimed the free thinking, but it suppressed the free will, and that seems to me a contradiction. It wants to abolish every principle of authority, but it also denied people any real choice. It was deterministic because of its Naturalism, but it also led to the sort of thinking, where everything should be easy and comfortable. Determinism is the way of thinking which contends that man only

acts from necessity, not by free choice. There is in Denmark as in the Western world generally an anti-Christian direction in the culture, ever since what is termed the Enlightenment,¹ but it became dominant culturally after 1870. Having a state-supported Church did not prevent that. An attitude has established itself that makes the new, the “latest thing”, always better than what is old.²

Denmark had, at that time, a very homogenous population. Only 1,1/3% declared themselves outside the Peoples Church (“Folkekirken”) in 1901. Out of a population of 2.450.000, 106 were Orthodox. Those, who claimed not to belong to any body of faith, grew in number, but were also quite a small part of the population (3628); most were men living in the capital.³ The University of Copenhagen was at the time the only one in the Country. Radicalism, Atheism, Positivism became very prominent in Copenhagen in the years before 1900, and knowledge and the University became an intellectual battlefield. The Academic world dissociated itself more and more with the Christian faith.⁴

Denmark experienced in the last third of the 19th Century a mayor clash of opposing principles. It was both a cultural and a spiritual conflict, and the result was that the bias I have mentioned became paramount. It was the age of the King Christian IX (1863-1906), a period marked by substantial changes in the country in military, political, economic, and cultural matters, beginning with the defeat in the war against Prussia and Austria in 1864. The struggle is an important one for the cultural history of Denmark, which includes

¹ On this large topic in the West generally, see the Canadian philosopher Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007, and the American historian Gertrude HIMMELFARB, *The Roads to Modernity*, New York 2004. In a more specific way: Christian GOTTLIEB, *Dilemmas of Reaction in Leninist Russia: the Christian Response to the Revolution in the Works of N.A. Berdyaev 1917-1924*, Odense 2003.

² Effects of the result of the Cultural Struggle have been described by Henrik JENSEN, *Offrets Århundrede*, 2007 and *Det ordentlige Menneske*, 2009; by Torben BRAMMING, *Opgør med den moderne Myte*, 2012; and recently the book *Efter Georg* 2015. Generally they do not address the Cultural Struggle itself as a topic.

³ J.P. TRAP, *Kongeriget Danmark*, ed. H. Weitemeyer, I, Copenhagen 1906, pp. 35, 50ff.

⁴ This is a general phenomenon. William F. BUCKLEY, *God and Man at Yale*, 1951/2002 provides a very good description of an example. Buckley criticizes the talk about democratic values and cultural heritage without mention of Christianity as central in this heritage. The chapter “The Superstitions of ‘Academic Freedom’” is most relevant to the text by Helms below.

the issue, if the culture of the country should bear the stamp of Christianity or of atheism. It was a conflict between ideas, between completely different attitudes to religion. The negative attitude to the Christian faith was the one that won out and has become still more dominant since. It is generally labeled "Radical" in Denmark, or by those who profess it "Modern". This could possibly be rendered as "Liberal" in English. But who were the people who fought against this trend? They are little known in Denmark today. They opposed the ideological movement, which called itself „the Modern Breakthrough“. It is important to realize that this was in itself a self-aggrandizing expression, intended to propagate a particular view a particular view of life and human beings. The intention succeeded. Those who agitated for this view are in Denmark called Radicals, in other countries they would possibly be called Liberals. Practically every history book which treats Denmark in the period from 1870 through 1970 is dominated by this view. This is especially the case where spiritual matters are concerned. They were Naturalists, denying that there was anything outside the visible world, including tacitly or directly, the existence of God, and they wanted to regulate everything according to a strictly secular form of reason. The most prominent figure in this line was Georg Brandes, a critic who promoted the attitude in lectures in 1871. He described the „modern“ as an attitude which takes its „position within the totality of Nature and not in the dogmatically supernatural“. It is important to be aware that this definition is directed clearly against Christianity, and that it also implies that Naturalism, unlike Christianity, is not based on dogma, which in my opinion is clearly wrong. This is written in a public text. In a private letter, he wrote: „I hate Christianity until the marrow in my bones.“ That is a very violent expression, and it is an example of the strong emotional character of many expressions by the Radicals when talking about opponents and any other way of thinking than their own, and about Christianity in particular. This phenomenon was also frequent in public text. This emotional treatment of adversaries, this active aversion, or to use Brandes' own expression: this hatred, is curious, as those who promoted Naturalism stressed the intellectual character, the rationality, the objectivity of

their position. There is a contradiction here, which it is very important to study and to try to explain.⁵ The emotional character of the Radical way of fighting, and the strong bias against traditional culture, most of all Christianity, points to the subjective background for the way in which Method was used. The Naturalists did not see that they were not at all as objective, as they claimed to be.

Another representative of Atheism was the Classical Philologist J.L. Heiberg who lived around 1900 and wrote about Byzantium. But, as he did not like Christianity at all, there is a tendency to distortion of his topic. Harald Høffding, who was a Philosopher and Historian of Philosophy, was very concerned with what he called the Law of Causes. By this he meant that circumstances, like inheritance, determined the actions of a person, and in general, what happened. There is a strong deterministic line in the way of thinking of the Positivists, Naturalists and Radicals. This is clearly linked to their striving for certain, that is, positive, knowledge. Analysis was for them to ascertain how causes made only one result possible.

Conservatism at the time might be theological, cultural and political, and the adherents did not necessarily support each other, though in many cases they fought against the same enemies. My own research has mainly been in the field of cultural Conservatism. I have worked with and written about those, whom one never hears about in the normal historical accounts and in the media; about the forgotten people, the losing side, about those who did not have posterity on their side, but who also represented a valuable alternative.

In Denmark, Romanticism is especially important, as seen in the "Golden Age" of Danish poetry and art in the first half of the 19th Century. Then, Romanticism also gave a strong impulse to historical interest and historical studies. So when the Radicals attacked the continued importance of Romanticism, they harmed the link with the Classical period of Danish culture, whereas the Conservatives, while not accepting Romanticism unconditionally, tried to avoid a break with this important past. The result of the Radical victory in this

⁵ Jon A.P. GISSEL, *Konservatisme og Kulturkamp*, Aarhus 2014, pp. 60, 64.

cultural conflict was a mayor breach in the national tradition of Denmark. In the Golden Age, it was generally accepted in cultural circles that man has a free will. But later in the century, naturalistic philosophical assumptions prevailed and with them the attitude that both nature and culture are governed by laws without exception, that there is a "law of causes".⁶ This made rejection of the idea of the Freedom of the Will the only philosophical way of thinking, in this view. Moreover, this rejection was often combined with attacks on the theologians, and Martensen and Scharling in their works argue strongly and diversely for the importance of this ability to make choices in human life. For them, man after being born, grows, develops continually, as a result of the choices he makes during his life.

Two well-known figures from Denmark in the 19th Century are Søren Kierkegaard and N.F.S. Grundtvig. They are present in the background of my topic. Hans Andersen wrote in 1857 a novel called "To be or not to Be", which is critical of the Rationalism and Atheism of his day, so he can be said to have taken up topics which would later be central in the Cultural Struggle. The bishop Hans Lassen Martensen (1808-84), bishop of Sjælland (Zeeland), was an important figure in the 19th Century, a great academic apart from being a bishop, and a master of synthesis, but he is today less known than Grundtvig and Kierkegaard.⁷ These latter two have in posterity been seen largely without the Christian content, which their writings contained. Grundtvig has been made a symbol of community and popular power, Kierkegaard a symbol of individualism. In that way, they have been incorporated into the atmosphere of very restricted Christianity.

Not everybody supported the domination of intellectualism and individualism. Those who opposed this, are called the Conservatives: they were Christians or at least built on the cultural foundation of Christianity. The Radicals are those who have received attention in

⁶ This was the expression of the philosopher Harald Høffding. Jon A.P. Gissel, *Konservatisme og Kulturkamp* Aarhus 2014, p. 292.

⁷ About Martensen is available in English: *Hans Lassen Martensen. Theologian, Philosopher and Social Critic*, ed. by Jon Stewart, Copenhagen 2012. The book contains articles by various authors; the important topic of the Freedom of the Will is not prominent, however.

posterity, the Conservatives have not. So I see what I do as an act of justice, an attempt to give the writers who have been ill treated in later times a fair hearing. That is certainly a motivation. Another is that they have a number of good points, something which is worth listening to.

The Freedom of the Will

There is however another way of thinking in Denmark, and at that time it was represented by the bishop Martensen, who was concerned with the Church and the congregation, the country and the culture as something which fits together, is intertwined. It will be fruitful, I think, to take a closer look at Martensen's important work *Christian Ethics* from the 1870's, in which he opposed the secular movement on important points.⁸ He defended the idea of the free will of man. He was explicitly aware of the importance of a person's circumstances, including the family one grows up within, but he also stressed that these surroundings can only bring an inclination towards a particular way of acting, it cannot force you to act in a certain way. So there is real choice. It is an interesting feature of the situation that the Lutheran theologians at the time defended Free Will, as it is an attitude not normally connected with Lutheranism. This may be worth noting in an Orthodox context. The idea of spiritual growth in man, also a main theme for the Conservatives, is part of the same way of thinking. Martensen explains the freedom of the human will by saying that it can actualize its character within conditions which God has made. Only God has unconditional freedom. Man is dependent on God and on Nature, and what he has been given as an individual, can be formed by the will, but not become something different. God has given man a relative freedom, a freedom of choice. Therefore man acts with will and purpose, therefore he has responsibility, and therefore human sin is counted as guilt. Man is intended to become attached to God in his development, and man characterizes himself through his actions. Man adopts the possibilities for movement or calmness, for action or not acting. Man

⁸ H.L. MARTENSEN, *Den christelige Ethik* I-III, 1871-78.

can act according to the impulses or urges of love or of egoism. Martensen proceeds by saying that determinism only looks at the conditioned in human freedom and contends that this freedom is only a hidden necessity. He argues that man is a part of the family, but also that he is something in himself, that he can adopt or reject the redemption which is offered us by the Gospel of Christ. This is a main point with Martensen: that the will is no passive entity. Human character is determined by the whole continuum of the person's actions, it has formability (the Danish word is "Dannelighed"). There are a variety of possibilities in it. Bishop Martensen says explicitly that in the way of thought of his own time the power of „circumstances“ and „situation“ has succeeded ancient old belief in the power of the stars over human actions: The Determinism is the same, the words are different. But in Martensen's own way of thinking the freedom of choice makes man have a history. In history something undefined is to be defined. There are possibilities, but determinism fails to appreciate the category of possibilities. Finally, Martensen argues against the idea, which became fashionable at that time, that statistics would show freedom of the will as illusory⁹.

Knowledge

The Cultural Struggle was very much a struggle about knowledge and about the University, as already mentioned. The enormous progress of Technology in all Europe at the time, made a particular form of science seem unconquerable. The British author and Historian of Ideas C.S. Lewis wrote that the development of machines from the middle of the 19th Century more than anything else made this the greatest break in world history; that the psychological effect of this was that everything new seemed better than what came before it.¹⁰ In short the idea of change as a value in itself came up. The Positivists,

⁹ H.L. MARTENSEN, *Den christelige Ethik* I, 1871 (edition 1884), pp. 141-168. Pp. 155f. about the formability of human character. The *Christian Ethics* was translated into Russian (1890), but to my knowledge not into Romanian, see the book edited by Stewart, p. 330.

¹⁰ C.S. LEWIS, "De Descriptione Temporum" in *Selected Literary Essays*, Cambridge 1969, pp. 1-14, on pp. 10f.

who were the Liberals or Radicals, argued that only certain knowledge was worth considering as knowledge. This ideal of knowledge is linked to Mathematics and the Natural Sciences. To deal with the material world and with what is measurable quantitatively, makes it easier to claim positive knowledge. By making this an ideal, the formulation of laws was made the most important issue. To achieve that kind of certainty, the positivists became very focused on Method: Method turned out to be for them the essence of scholarship. The Conservatives were more inclined to consider a kind of knowledge in which probability was important. From the Conservative side the question was asked: What is knowledge, what are the limits of knowledge? In Denmark, the debate about the relationship between faith and knowledge was quite lively in the 1860's, but with the advance of Radicalism in the 1870ies, it changed character.

The Bishop Martensen directly addressed the question of the relationship between faith and knowledge in his great work about *Christian Ethics* from the 1870's.¹¹ He points out that Christianity has made the universal character of scholarship possible, enabling it to move in all directions. Those who support a culture based on human thought alone, the humanists, have insisted that scholarship, all university activities, should be independent of faith. They insist that Theology for that reason is not truly academic, as it generate its results from the faith, and because Theology itself is perception, only a knowledge concerning belief. Martensen argues against the Humanist-naturalist point of view by saying that it is an illusion to think that any human knowledge exists without faith. Faith and knowledge accompany each other. The person who does not want to believe in God and in His Revelation, will have to believe in the World, in Reason, in Nature. From one position or from the other, people develop their knowledge from their own premises. It is wrong to say that faith stands on one side and knowledge without presuppositions on the other. There is, however, a twofold opposition, there are four parties acting, two on each side. One faith and its aligned form of knowledge stand as one party, and another

¹¹ H.L. MARTENSEN, *Den christelige Ethik* III, 1878, pp. 334f. See about this GISSEL, *Konservatisme og Kulturkamp* p. 240f.

kind of faith and its aligned kind of knowledge stand as another party. Martensen goes on to say that the reason for all human knowledge being carried by faith is that we are created. It belongs to the limitations of everything human, and we cannot as the Creator Himself produce our knowledge out of ourselves, but must take support from something given. All scholarship and science is based on certain foundational presuppositions, the truth of which cannot be demonstrated, but only be grasped directly. This is precisely faith, whether it is of a religious, a moral, or a scholarly or scientific character. Certainty, especially about the religious truth, is conditioned by the personal relation of a human being to the same truth, by the will of the person, and the matter cannot be described in terms of concepts and theory alone.

By treating the issue this way, Martensen rejects all kinds of absolutism of knowledge, something which became more and more prominent in the age he lived in and dealt with. He characterizes the opposite position by saying that Naturalism rests in articles of faith which it cannot prove. This absolutism of knowledge has continued till this day and is not least used when confronting Christianity. On the other hand it has today become more common to acknowledge the importance of presuppositions to research; and this is an indirect admission that Martensen was right.

This is very important, and to give Postmodernism its due, it has questioned the presuppositions of Positivism.

Martensen is an example of the interesting argumentation, the seriousness on the side which lost, and I think that it is important to unearth these arguments today, when the modern culture in many respects has reached its outer limits.

The history of Danish historiography is a part of this general cultural and spiritual collision. Later work on the period has almost without exception made the Radicals, e.g. the historians Kristian Erslev and Erik Arup, the central figures and the models in their discipline. The Conservative historian Johannes Steenstrup (1844-1935) argued that within the field of History, certain knowledge was not possible, but that one could reach a high degree of probability.¹²

¹² Johannes STEENSTRUP, *Historieskrivningen*, Copenhagen 1915, pp. 182-187.

Steenstrup reacted against the growing domination of Method, of Source-criticism, in his time, represented by his colleague as an historian, Kr. Erslev, who was a Positivist and a Radical, taking the Natural Sciences as a model for historical scholarship.¹³ In a famous debate in 1891,¹⁴ they argued against each other: Erslev that Source-criticism should be the starting point of all work in History, Steenstrup for work on a broader spiritual basis. The following generation became adherents of Erslev, and Steenstrup's point of view was practically forgotten. Being an historian myself, I have seen the consequences within my own discipline: a criticism rigidly opposed to the traditional history and ending by dissolving everything. The matter is complicated: Modernity has two faces: both a belief in objectivity in science and scholarship, and a strong subjectivism which gradually gains control and results in Postmodernism.

Danish academic culture overall, and in the individual disciplines, developed as a result of the Radical attack into a retreat from contact with religion, a fear of not being scholarly, not being "realistic", if not seeking material explanations. This again led to a suspicion against older historiography, more influenced by Christianity, and against Saints Lives as historical sources. The Conservatives wanted to work on the basis of a Christian attitude to life and a Romantic and Idealistic outlook. So while the Radical historians wanted to demolish tradition, regarding it as only an older stage in the development of culture, the historian Johannes Steenstrup saw the purifying of tradition as the aim of historical work. He defended directly Saints Lives as historical sources, claiming that they were not only literature, but also represented the life, the way of thinking of people in the Middle Ages.¹⁵

¹³ Kr. ERSLEV, *Historisk Teknik*, 1911.

¹⁴ The debat took place in the newspaper *Dagbladet* 23.3, 6.4. and 7.4 1891, and it has been edited in *Johannes Steenstrup. Historiografiske og historieteoretiske Skrifter*, ved Jon A.P. GISSEL, Selskabet for Udgivelse af Kilder til dansk Historie, Haderslev 2006, pp. 49-63. See Jon A.P. GISSEL, "Åndskampen i historieforskningen i Danmark" *Scandinavian Evangelical e-Journal* 4 (2013), s. 1-53. [<http://see-j.net/index.php/SEE-J/article/view/131/123>].

¹⁵ The article "Åndskampen i historieforskningen i Danmark" *Scandinavian Evangelical e-Journal* 4 (2013), s. 1-53. [<http://see-j.net/index.php/SEE-J/article/view/131/123>] also treats the question of Saints Lives. See Jon A.P. GISSEL, *Den indtrængende Forstaaelse. Johannes Steenstrups historiesyn*, Copenhagen 2003, about Steenstrup's work and attitudes.

For Steenstrup, key concepts of his historical work are curiosity, imagination, ability of combination, psychological insights, rather than an exclusive emphasis on method, on criticism of the sources, as was the case in his Positivist counterpart Erslev. This attitude of Steenstrup's seems to me to presuppose the idea of the Freedom of the Will. The ability to enter the way of thinking of another person, another age, another nation is in his view basic for historical study. The mind, way of thinking and action are intertwined, and man has some influence on his own destiny, therefore the ability, the attempt to understand his choices is a prerequisite to the writing of history. This is a mindset, rather than a method, which allows historical scholarship to move, work and act in a room larger than that of source-criticism alone. Steenstrup insists quietly on the personal responsibility of the individual, and thus on an ethical dimension in historical writing. After understanding also some kind of a verdict, an evaluation is needed. Thus, it seems to me, in Steenstrup's way of thinking, Freedom of the Will is present in his conception of knowledge.

School and Faith

As far as the Christian Conservatism was concerned, education and cultural consciousness, the personal adaption of information, ("dannelse") had to be related to the faith. School and education were important in the context of the Cultural Struggle. For a long time schools were closely connected with the Church. In the last third of the 19th Century, the clergy still had a certain supervision of the schools. But from France came a wish to make schooling secular, both during the Revolution and after 1871. The argument for this was equality. Christian debaters made the point that religion always contains special features and has historically conditioned appearances. Therefore one cannot make teaching of religion abstract. But it is possible to make a living teaching in Christianity which is organically related to the entire work of the whole school. There was in Denmark a discipline called "religion", which individuals and circles of people attached to the Church tried to strengthen.

Johannes Helms (1828-1895) was an important school-leader at the time. His school was a private one, not public. It belonged to the so-called “learned” schools for boys, which placed special emphasis on the Classical Tradition in content, Greek and Latin language. Helms himself was a poet, and he wrote patriotic songs: he belonged to the National Liberals, the national academics of the generation before the Radical attack. This conscientious school-leader wrote 1880 in a publication from his school, a so-called “program”, about the relationship of his school to the Christian faith. It became a brief and effective statement of the relationship of his own school to Christianity. Helms writes that this school was a Christian school, and that a number of classes in religion was insufficient, but no teacher and no discipline could oppose this basis. He admitted that reasons for falling from the faith¹⁶ might come by many ways, which the School cannot control. He also had to admit that he could not guarantee that this negative influence might not come from the school itself, because all human work is done in weakness. As the leader he could make a mistake, and he could be blind, but he could give the topic all his attention, to prevent the problem from materializing or to prevent it from lasting. Helms did not want to make any test of the attitude of the teachers, because there are so few to choose between, and because he might open the door to hypocrisy if he did. He says that he is making this statement to preserve the confidence of the parents in the school at a time when a movement, coming from part of the literature of the moment and spreading to all of Society, intending to break down the religious life. He explains that a meeting in the country, where the movements of awakening within the Lutheran Church were strong, had addressed the subject of the relationship between the learned schools and the Church. Helms makes the point that his school has a confession, and that Christianity is taught from the Lutheran Confession (*Confessio Augustana*), but that the Faith and practicalities of children of other recognized bodies of faith are being respected. He addressed the subject of confidence in the teachers, saying that he would not demand that anybody should

¹⁶ “Forargelsen” in Danish; the equivalent of “skandalon” in Greek.

teach Christianity, but he did demand that no teacher of his school should try to demolish what the school builds, and no one who attacks Christianity in a dramatic way outside the school can be a teacher there. The school must be a unity. It wouldn't do for every teacher to drag the pupils in his own direction. Helms also said that the teachers and the school should not always talk about Christianity and the Word of God, as this might have the opposite effect of what is wished.

The program by Helms is a remarkable document. The fact that he has found it necessary to make this declaration at this early point, in 1880, proves in itself how powerful was the ideological movement which wanted a break between Church and School. The connection could no longer be taken for granted. The statement contains the important Conservative theme of the relationship between the individual and the larger context; e.g. the teacher and a concrete school as an institution. Helms as a person respects the attitude of another person, but the school cannot contain everything within its walls. Helms expresses, like Martensen, a reticence regarding preaching Christianity on an everyday basis. This attitude might contain the risk that the Christian Faith gradually drops out of sight. Helms was the leader of his school, but he was obviously in a difficult position, maneuvering between the teachers and the parents. His program attracted a good deal of attention, and as a result of it three of his teachers left the school. This is surprising given the moderate character of his remarks, in form and in content, and proves as to how strong the movement against traditional Christianity had become already in 1880.

Upbringing and the novel "Freedom"

"Freedom" was a very popular word at the time, as it is today. But what is freedom, and is it always unproblematic? The author K.G. Brøndsted was a schoolteacher and a defender of the traditional Denmark. The Church, and that means in Denmark the Lutheran Church, was for him personally combined with some sympathy with the Roman-Catholic Church. It is a Denmark, where the Monarchy is

indispensable, and in which also the Aristocracy has a stabilizing role to play actively continuing certain virtues and values. It is a culture, in which the Family is the basis and marriage is its kernel. The home is a place which unites spiritual life in its practical form. Brøndsted also used the home as a metaphor for eternal life, the life at home with God. In all these respects, Brøndsted is at the center of a conservative paradigm. In 1893 he published the novel "Frihed" (Freedom), which he called 'A Tale of the Present'. What makes the book a tale of his own time is the question of upbringing, of education and individual freedom. The father of the protagonist Tymme is a priest in the Danish Lutheran Church, who gets under influence of ideas from the followers of Grundtvig. Those are ideas that parents, the grown-ups should let nature take care of itself, and then it will prosper. So the idea is: as little child guiding as possible. No pressure, says the priest, willing hands make light work. We have met these ideas in recent decades also. It is a theoretical thought of freedom, a kind of Utopia, combined with a certain weakness in the person, the priest, who is its spokesman. However, another person with a stronger will, a much more purposeful follower of these ideas, becomes very influential in the family. The book criticizes the idea of freedom in Grundtvig and his followers, but it also turns its critic against the Radical conception of freedom, which is directed distinctly against Christianity and all traditional values. The children of the priest meet this conception and the persons who carry it later in their lives and come to harm. The newspapers are a recurring feature, they are influential. The boy Tymme's life becomes a mess, by his always having freedom, a lack of upbringing. He turns aimlessly, now in one direction, now in another. He is unable to concentrate about one piece of work, to learn something thoroughly. In the end he goes to America and becomes a Roman Catholic: he needs that the Church takes the responsibility from him. A vague upbringing without values made the following life sad and dark. Brøndsted is by no means a caricature of an authoritarian figure. His portrayal of his persons is differentiated and understanding.

Conclusion

With regard to the situation in the present, in my opinion, the Church will have to be an active voice in the debate, and the Church must itself discuss the subject of the relationship between faith and knowledge. It seems to me that it is important to make known to young people that it is a good thing to study something in depth and in quiet. It is important that young people learn how to evaluate fashionable tendencies in an independent way. It is also important to show that an alternative, to both Modernity and Postmodernism, is possible. The comparison with my Danish topic shows that it is important to be able to call attention to parts of the culture which have been forgotten. There is a fight against lack of remembering and lack of knowledge, which is also relevant to the Christian Orthodox Tradition. Moreover, it is important that young people learn how to distinguish between Faith and superstition, as opponents of Christianity will try to obscure this distinction, as they have tried in Denmark. Young people in Romania are likely to face many of the same challenges, which appeared at the time in Denmark. On the other hand, the background is different. In the West Orthodoxy is generally new, and there has for a long time been a Pluralism with a strong bias away from the Christian faith. In Romania and other countries in Eastern Europe there are both a long Orthodox tradition and the cruel experience of communist tyranny, including physical repression of the Christian Faith and Christian people. These diverse backgrounds will have to be included in the education of the youth. On the other hand, in both regions young believers will need strength to resist the pressure to join Materialism. Whether it is about excessive use of alcohol or materialism in a more spiritual sense, the rejection of the idea that man is more than a physical being. There is a fight between spirits, and it is difficult to avoid sliding away from the Faith and the Church.

Something that the Orthodox Church can, as I see it, gain from the Danish Experience, is that if the Faith disappears, the cultural foundation will also erode. Somehow, the topic of Authority will have to be addressed. In Denmark today this topic is difficult, because authority as such has been given a negative sound two times (in the last decades of the 19th Century and in the 1960's). Ironically, those

who insurrected against authority, became authorities themselves.¹⁷ This might well be the case in Romania also. How can the Orthodox Church explain a Principle of Authority? How can she show young people that a certain lead of direction is necessary? In a school as in the Church, in short in any institution there will have to be a unity of one sort or the other, as is demonstrated by Helm's paper.¹⁸ Often young people will ask for guidance, but still it is a difficult topic today, because authority, both of the parents and of the Church can be portrayed as colliding with the freedom which is so valued today, and, indeed, given the terror experienced under Communism, rightly so. The novel by Brøndsted emphasizes the importance of the question: nobody can grow up in complete freedom. This lesson has been repeated in Denmark in the wake of the 1960's: those who experienced that their parents wanted to be "friends" with them, without any authority, got extremely tired of it. There are voices in Denmark today, saying that the Liberal attitude to upbringing was a mistake.¹⁹ Then, how is it possible to explain to the young people why authority is necessary, and how to avoid the exaggerations, the negative side of authority?

The Church must also consider how it wants to and does not want to use the media. In Denmark, Radicalism won the day, to a great extent by gaining influence in the newspapers.

Finally, it seems relevant to ask the question: how can the Church bring a patristic perspective into the debate about the education of the youth and about the attitude to Materialism and to cultural fragmentation? What inspirations can be gained from St. John Chrysostomus and St. Basil the Great? Such a perspective was missing among the Christians and Conservatives in the Cultural Battle I have been addressing here, but it seems much needed in the present situation. St. Basil talks about the use of pagan author, about humility, greed, against anger and against drinking. In his letters appears the Christian family life. All of these themes must be important to young people today; and it will also be valuable to call to their attention, that one of the great saints of the Church has faced these subjects.

¹⁷ E.g. the Radical historians like Kr. Erslev.

¹⁸ Cf. BUCKLEY, p. 211.

¹⁹ One of them being the historian Henrik JENSEN, already mentioned.

Quel lien saint Basile le Grand établit entre la *paideia* grecque et la foi chrétienne dans son traité *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques?*

Arch. dr. Charbel Maalouf b.c.

Institutul Catolic din Paris

Penser l'éducation c'est aborder une problématique fort épineuse qui traverse les siècles, les civilisations, les religions, les philosophies, les sciences..., et qui demeure une question d'actualité, malgré toutes les réponses et les visions, car elle touche à l'essentiel de l'être humain, sans cesse en devenir.

En guise de réponse à cette question d'importance, saint Basile le Grand nous livre une vraie réflexion sur le sujet dans un petit traité intitulé *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* que nous essayerons d'analyser afin d'apporter quelques éléments de réflexion et quelques tentatives de réponse. Bien évidemment, saint Basile aborde cette question dans ses écrits ascétiques (*Les Règles Morales*, le *Grand Ascéticon* et le *Petit Ascéticon*), et dans ses *Lettres* où il s'adresse aux moines, voire aux chrétiens qui veulent suivre le Christ. Nous laisserons de côté ses écrits qui sont bien différents dans leur nature et dans leur objectif, et nous nous efforcerons d'étudier tout particulièrement l'opuscule *Aux jeunes gens*.

Comme le note Monique Alexandre à propos de ce traité : « Dans un âge avancé, Basile lui-même, composera, peut-être pour ses

neveux¹, un bref traité² intitulé *Aux jeunes gens sur la manière dont ils peuvent tirer profit des lettres helléniques*. Comme l'indique le titre, l'éducation est ici envisagée est essentiellement littéraire et, à un moindre degré, philosophique, la pratique des disciplines scientifiques représentant souvent un stade avancé des études, parfois un idéal plus qu'une réalité scolaire. Tôt traduit en latin à la Renaissance, ce traité a eu une immense diffusion comme charte du christianisme chrétien. Ce fut sans doute méconnaître le but véritable de l'opuscule, visant un bon usage de la *paideia*, avec des mises en garde insistantes adressées aux jeunes chrétiens fréquentant comme les jeunes païens l'école du *grammatistès*, puis du *grammatikos* et du *rhêtôr*³.

Avant d'étudier l'éducation selon saint Basile d'après son ouvrage *Aux jeunes gens*, à une époque où l'on honore encore Homère et

¹ En se posant la question des destinataires, Arnaud Perrot reprend plusieurs hypothèses : d'abord des élèves, ensuite des ouailles, puis des neveux et enfin une situation fictive. Voici ce qu'il dit : « Qui sont les destinataires de l'ouvrage ? La réponse peut paraître simple. Il semble qu'un regard sur le titre suffise : *Pros tous neous*, Aux jeunes gens. Il pourrait s'agir d'une lettre ouverte à la jeunesse des écoles. S'il n'est pas impossible de concevoir un double niveau de lecture, l'exorde, malgré tout, laisse entendre que l'auteur est un proche des destinataires. Mais l'identification de ces destinataires n'est pas aussi aisée qu'on pourrait le croire. Les attermoissements des commentateurs en témoignent ». Arnaud PERROT, in SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, Texte établi et traduit par Fernand BOULENGER, Introduction, traduction et notes par Arnaud PERROT, Paris : Les Belles Lettres, 2012, introduction, p. XIV-XV.

² De même en ce qui concerne la question litigieuse du genre littéraire, plusieurs hypothèses ont circulé à travers l'histoire de la réception du présent traité. A. Perrot écrit à ce sujet : « L'identification du genre littéraire de l'ouvrage a donné lieu à bien des hésitations. Homélie, conférence, lettre en expansion, traité, traité en forme de lettre, protreptique... Il y a de quoi être désorienté face à la diversité des genres qui ont pu être avancés, sans toujours convaincre ». Après avoir discuté ces différentes hypothèses, l'auteur retient, avec justesse, l'idée d'un discours de conseil, un discours d'exhortation, un genre de *parainesis*. Ainsi, il affirme que : « Le *Discours aux jeunes gens* se présente bien comme un discours de conseil (*sumbouleusai humin* [I, 1] auquel répond *humin sumbouleusô* dans la péroration [X, 8]. Il doit permettre aux jeunes gens de faire un choix (*helomenois* [I, 1], en vue de leur profit (*sunoisen*) : cela correspond bien à ce qu'on attend du genre délibératif. L'auteur semble lui-même définir son activité comme une *parainesis* : *pros honper ktasthai parainesaim' an ta ephodia* (X, 5) ». *Ibid.*, p. XXVI.

³ Monique ALEXANDRE, « La culture grecque, servante de la foi : de Philon d'Alexandrie aux Pères grecs », in *Les Chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Textes édités par Arnaud PERROT, Paris : Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012, p. 52-53.

Hésiode comme les grands maîtres de la Grèce et de la culture grecque (*paideia*), et où le christianisme se trouve confronté au monde grec dans sa diversité culturelle, mythologique, philosophique et religieuse, nous proposerons de présenter brièvement deux attitudes marquant le rapport entre la foi chrétienne et la culture grecque chez les Pères et les auteurs chrétiens : d'une part, l'hostilité ; d'autre part, le dialogue.

I. L'hostilité contre la *paideia* grecque :

La première tendance, à savoir l'hostilité contre la *paideia*⁴ grecque se veut un refus catégorique de tout rapport avec la philosophie et la culture grecques. Une tendance qui peut être qualifiée sans conteste comme antiphilosophique. Cette tendance apparaît surtout dans l'œuvre de Tatien, le disciple de saint Justin, dans son ouvrage *Discours aux Grecs*, chez Théophile d'Antioche dans son traité *Trois livres à Autolycus*, chez Hermias dans son ouvrage intitulé *Satire des philosophes* et chez d'autres auteurs apologistes et hérésiologues. Ces penseurs chrétiens ont opté pour la séparation totale et radicale entre théologie et philosophie, entre foi et culture, car la philosophie et la culture sont considérées, pour ainsi dire, comme une source d'hérésies, de mensonges et de corruption.

Cette tendance – rappelons-le ! – existait déjà dans le monde grec dans certains courants philosophiques, tels les cyniques, les sceptiques et les épicuriens. Sébastien Morlet rappelle cette réalité dans son dernier ouvrage *Les Chrétiens et la culture*, en citant Epicure : « Dans la *Lettre à Pythoclès* ; Epicure écrit : 'Fuis toute espèce de culture, bienheureux, toutes voiles déployées !'. Diogène Laërce rapporte qu'on accusait même Zénon, fondateur du Portique, d'avoir affirmé, au début de sa *République*, que la culture était inutile. Sur les traces de Platon, qui défend l'utilité de la *paidéia* dans sa *République*, les stoïciens postérieurs furent cependant globalement favorables à la culture. Les pythagoriciens admettaient quant à eux l'utilité d'une formation préalable aux mathématiques, à la musique et à l'astro-

⁴ Voir Werner JAEGER, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris : Éditions Gallimard, 1988.

nomie. Tous ces philosophes favorables à la *paidéia* y reconnaissent un outil utile à la formation de l'esprit»⁵.

De même, on voit grandir une *hostilité* à l'égard de la *paideia* grecque chez les apologistes, les hérésiologues et les premiers moines. Dans son ouvrage *À Autolycus*, Théophile d'Antioche ne cesse de critiquer les contradictions des philosophes, en considérant la philosophie comme une source d'athéisme, de matérialisme qui induit l'être humain dans l'erreur et la perte. Voici ce qu'il affirme à cet égard :

«Ils ont dit, en effet, qu'il y a des dieux, et là-dessus ils ont ramené ces dieux à rien. Les uns ont dit qu'ils étaient composés d'atomes ; les autres, à l'inverse, prétendent que les dieux s'en vont en atomes et qu'ils n'ont pas plus de pouvoir que des hommes. Platon, qui déclare qu'il existe des dieux, veut qu'ils soient d'une composition matérielle. Pythagore, qui s'est donné tant de peine sur le problème de Dieu et qui l'a exploré de fond en comble, finit par mettre la nature à part, dit que tout s'est fait tout seul et que les dieux ne s'occupent pas des humains [...]. Les théories de cet impie d'Évhémère, inutile à nous d'en parler. Après avoir dégoisé sans vergogne ni retenue sur les dieux, il a fini par décider qu'il n'y avait absolument pas de dieux, mais que tout se gouvernait tout seul. Et Platon, lui qui a tant dit sur le pouvoir unique de Dieu et sur l'âme humaine, lui qui a soutenu l'immortalité de l'âme, ne le trouve-t-on pas lui-même plus tard en contradiction avec ses théories quand il prétend que les âmes émigrent en d'autres hommes, et même pour quelques-uns qu'elles s'en vont dans des animaux sans raison ? Comment cette croyance ne semblerait-elle pas pernicieuse et néfaste – au moins aux gens raisonnables –, que celui qui fut homme devienne loup, chien, âne ou quelque autre bête privée de raison ? Pythagore est pris à radoter d'accord avec ce philosophe, sans compter qu'il retranche aussi la Providence»⁶.

Dans le même ouvrage, Théophile attaque les grandes figures de la culture grecque qui produisent, selon lui, des erreurs et des tromperies dans leurs écrits :

⁵ Sébastien MORLET, *Les Chrétiens et la culture. Conversion d'un concept (1^{er}-VI^e siècle)*, Paris : Les Belles Lettres, 2016, p. 42.

⁶ THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, traduction de Jean SENDER, introduction et notes de Gustave BARDY, Paris : Les Éditions du Cerf, 1948, coll. Sources Chrétiennes, n° 20, III, 7, p. 136-137.

«Qu'a-t-il servi à Homère de raconter la guerre de Troie, et de tromper beaucoup de lecteurs ? ou à Hésiode de dresser, dans la *Théogonie*, le catalogue de ceux qu'il nomme des dieux ? ou à Orphée de citer les trois cent soixante-cinq dieux – quitte à les mettre lui-même au rancart à la fin de sa vie, puisqu'il déclare dans ses préceptes qu'il n'y a qu'un Dieu ? [...]. À quoi servirent à Euripide, à Sophocle et à tous les autres auteurs tragiques leurs tragédies ? à Ménandre, à Aristophane et à tous les autres auteurs comiques leurs comédies ?»⁷.

En bref, cette hostilité prônée par certains auteurs chrétiens reflète leur attitude vis-à-vis de la philosophie et de la culture grecques considérées comme source de contradictions, d'erreurs, d'hérésies et de nuisance pour la foi chrétienne.

II. Le dialogue avec la *paideia* grecque :

D'autres Pères, sans toujours renoncer au recours à la philosophie en particulier et à la culture en général dans un esprit de confrontation, ont néanmoins essayé d'instaurer un vrai dialogue entre la théologie et la philosophie, entre la foi chrétienne et la culture grecque. Cette étape est représentée en premier lieu par l'éminente figure de Clément d'Alexandrie qui considère que la philosophie est d'origine divine, voire qu'elle est un don de Dieu aux Grecs⁸. Un don

⁷ *Ibid.*, III, 2.

⁸ Clément d'Alexandrie écrit en ce sens : «Il a montré en outre que Dieu a été l'unique ordonnateur des deux Alliances (ταῖν διαθήκαιν) et qu'il a lui-même donné aux Grecs la philosophie grecque, motif de glorification du Tout-Puissant parmi les Grecs». CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*. *Sromate VI*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Mgr Patrick DESCOURTIEUX, Paris : Les Éditions du Cerf, 1999, coll. Sources Chrétiennes, n°446, V, 42, 1, p. 146-147. Cette attitude de Clément prolonge la vision du grand représentant du judaïsme hellénistique, Philon d'Alexandrie qui, à travers l'allégorie de l'histoire d'Abraham et de Sara dans son ouvrage le *De congressu* 77, évoque un rapport entre culture, philosophie et sagesse. S. Morlet écrit à ce sujet : «Pour Philon, Agar représente ou bien la culture dans son rapport à la philosophie, ou bien la philosophie dans son rapport à la sagesse. La culture est la servante de la philosophie, de même que la philosophie est la servante de la sagesse (*De congressu* 79)». Sébastien MORLET, *Les Chrétiens et la culture. Conversion d'un concept (1^{re}-VI^e siècle)*, op. cit., p. 4. Et de continuer : «Philon adopte le même point de vue, à ceci près que, dans le *De congressu*, il attribue à la philosophie le même statut propédeutique vis-à-vis de la sagesse que la culture vis-à-vis de la philosophie. La vraie sagesse n'est pas dans la philosophie pratiquée pour elle-même. Elle correspond à une science avant tout révélée dans les Écritures, que la philosophie peut aider à déchiffrer». *Ibid.*, p. 44-45.

conçu comme une alliance au sens fort entre Dieu et le peuple grec. Clément écrit dans les *Stromates* : «D'ailleurs, nous ne saurions nous tromper, si nous disons de manière générale que toute chose nécessaire et utile à la vie nous est venue de Dieu et que la philosophie a été donnée surtout aux Grecs comme une alliance (διαθήκην)⁹ qui leur est propre»¹⁰.

Cette voie inaugurée par Clément fut suivie et affinée par le grand théologien alexandrin Origène. Bien qu'il soit conscient de la dialectique et de la tension du dialogue entre la théologie chrétienne et la philosophie grecque, Origène intègre beaucoup d'idées et de notions philosophiques dans son discours théologique non d'ailleurs sans un effort herméneutique et un travail d'adaptation et de retranchement. Dans ses *Homélies sur l'Exode*, Origène voit dans le personnage de Jéthro une figure renvoyant à la philosophie grecque : «Moïse écouta la voix de son beau-père [Jéthro] et fit tout ce qu'il avait dit» (Ex. 18, 24). Comme le précise S. Morlet à ce sujet dans son ouvrage *Christianisme et philosophie* : «Origène avait donné une autre interprétation du texte, plus lourde de conséquences : écouter Jéthro, ce peut être écouter la sagesse des païens, et il y aurait là un conseil pour le chrétien. Paul, écrit Origène, a dit en effet : 'Examinez tout, et retenez ce qui est bon' (1 Tm. 5, 21)»¹¹.

Cette attitude de dialogue se trouve prolongée par les Cappado-ciens, tout particulièrement par saint Basile et saint Grégoire de Nysse, non sans un travail de dépouillement, de correction et de rectification. Le Nysséen formule explicitement ce travail de dépouillement dans *La Vie de Moïse* :

⁹ Dans son audience sur Clément d'Alexandrie, Benoît XVI met en relief cet aspect de la théologie de l'Alexandrin : «Et, de fait, Clément est arrivé au point de soutenir que Dieu aurait donné la philosophie aux Grecs 'comme un Testament qui leur soit propre' (*Strom.* 6, 8, 67, 1). Pour lui, la tradition philosophique grecque, presque de pair avec la Loi pour les Hébreux, est un milieu de révélation ; les deux sont des ruisseaux qui finalement vont au *Logos* même. De cette façon, Clément continue à marquer clairement le chemin à qui entend 'rendre raison' de sa foi en Jésus». BENOÎT XVI, *Les Pères de l'Église, de Clément de Rome à Maxime le Confesseur*, France : Bayard, 2008, p. 36-37.

¹⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VI, op. cit.*, VIII, 67, 1, p. 196-197.

¹¹ Sébastien MORLET, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (1^{er}-VI^e siècle)*, *op. cit.*, p. 113.

«Il y a en effet quelque chose de charnel et d'incirconcis dans les doctrines engendrées par la philosophie. Quand on l'a enlevé (ὁ ὅς περιαιρεθέντος), ce qui reste est de bonne race israélite [...]. Et en parcourant chaque question on verrait comment la philosophie païenne corrompt des doctrines admirables par des additions absurdes. Si nous les enlevons (ὡς περιαιρεθέντων), l'ange de Dieu nous sera favorable ne pouvant que se réjouir du fruit légitime de ces doctrines»¹².

Le Nysséen exige donc un travail de retranchement pour retrouver le fruit positif de la philosophie. Ce travail vise à enlever le mauvais élément que contiennent certaines doctrines de la philosophie grecque, à titre d'exemples : la métempsycose, l'existence d'un Dieu matériel, la contrainte du Destin¹³. De la sorte, l'«enlèvement» (περιαίρεσις) exigé ne signifie pas adoption à tout prix de l'héritage grec sans établir un choix (αἵρεσις). Ce choix est un choix herméneutique qui consiste en un véritable 'combat' (ἀγών)¹⁴.

III. Saint Basile et la *paideia* :

Saint Basile le Grand consacre tout un traité *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques* (προς τοῦς νέους ὅπως ἂν ἐκ ἐλληνικῶν ωφελοῖντο Λογῶν) en vue de développer ce rapport entre la *paideia* grecque et la foi chrétienne. C'est peut-être grâce à ce traité que Saint Basile fut considéré par plusieurs chercheurs modernes comme 'le plus classique des Pères Grecs'¹⁵.

Ce traité, qui se présente comme un discours d'exhortation, une sorte de *parainesis* (X, 5), illustre le rapport fort complexe entre la foi chrétienne et la culture grecque, ou encore entre le christianisme et l'hellénisme. Ce discours témoigne de 'la mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes' comme le développe Gilles Dorival au sujet de la rencontre entre l'esprit grec et la révélation biblique, en écrivant au début de son article :

¹² GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, Introduction, texte critique et traduction par JEAN DANIELOU, troisième édition revue et corrigée, Paris : Les Éditions du Cerf, 1968, coll. Sources Chrétiennes, n° 1^{er}, II, 39. 41, p. 128-131.

¹³ Cf. *Ibid.*, II, 40, p. 129.

¹⁴ Voir Charbel MAALOUF, *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*, Préface de Jean-Louis CHRÉTIEN, Paris : Les Éditions du Cerf, coll. cerf-α, 528 p.

¹⁵ Fulbert CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. I, Paris : 1927, p. 400.

«En première analyse, la période patristique peut être décrite comme le moment où s'opère, lentement et à des degrés divers, la christianisation du monde païen, c'est-à-dire la mise en place d'une nouvelle organisation des hommes en société par référence à la Bible : christianisation du temps, par la constitution de chronologies et de computs tirés de la Bible, par la création de l'année liturgique et des sacrements, par l'apparition de la prière des heures, ou encore par la volonté qu'ont le martyr, le laïc, le moine, l'évêque, le saint, de se conformer à des schémas de vie tirés de la Bible. Christianisation de l'espace, par le geste du signe de la croix et les cérémonies chrétiennes, par la valorisation du levant, symbole paradisiaque, christique et eschatologique, ou encore dans les monuments et les images. Christianisation de la rhétorique et des formes littéraires : même la langue est concernée ; certes, il n'y a pas de phonologie, de morphologie ou de syntaxe chrétiennes : mais le lexique s'enrichit de mots d'origine scripturaire ou qui reçoivent des sens nouveaux, dans lesquels l'influence chrétienne se laisse reconnaître»¹⁶.

Nous pouvons dire sans conteste que le problème de l'hellénisation du christianisme ou la christianisation de l'hellénisme¹⁷, qui a fait couler beaucoup d'encre, se pose avec acuité quand nous nous mettons à la lecture du traité de saint Basile le Grand. Cependant, il vaut mieux aborder le rapport entre la culture grecque et la foi chrétienne sous l'angle de 'continuité' et de 'discontinuité'. Nous y reviendrons ultérieurement.

En effectuant la lecture de cet ouvrage, plusieurs points sont dignes d'être soulevés en lien avec le thème de notre colloque sur l'éducation dans l'Antiquité¹⁸ :

¹⁶ Gilles DORIVAL, «La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes», in *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie. 'L'aventure des Sources chrétiennes'*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, p. 275.

¹⁷ René ARNOU, «Platonisme des Pères», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1935, t. XII (2), col. 2258-2392. Voir à ce sujet mon ouvrage *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse, op. cit.*, surtout la conclusion, p. 494-501 ; voir également Charbel MAALOUF, «La philosophie grecque et la théologie patristique : entre le refus, la confrontation et le dialogue ?», in *Perspectives et Réflexions. Œuvre d'Orient. Les chrétiens de France au service des chrétiens d'Orient*, n°4 – 2016, p. 61-79.

¹⁸ Concernant ce thème, nous pouvons consulter H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. I, Le Monde grec, Paris ; Seuil, 1981, 441 p.

- La *paideia* grecque est proposée par Saint Basile comme une *propaideia*, une propédeutique à la foi. Dans le § II, notre auteur entame sa réflexion sur l'éducation en établissant une différence capitale et fondamentale entre la vie céleste et la vie terrestre, ou les biens célestes et les 'biens' d'ici-bas, en procédant par une pensée métaphorique – d'ailleurs dans plusieurs endroits du texte – afin d'affirmer que l'éducation doit servir et chercher la vraie vie et le vrai bien. C'est en ce sens qu'il écrit : «Ce qui peut nous être utile pour cette vie-là [la vie éternelle], nous disons qu'il faut l'aimer et le rechercher de toutes nos forces ; et ce qui n'y aboutit pas, le négliger comme une non-valeur»¹⁹.

Comme le note Avec raison Monique Alexandre : «Expressions et métaphores rappellent ici la montée vers la dialectique de la République de Platon. Entre ces deux temps, Basile accumule les comparaisons : préparation au combat par la gestuelle et les danses, apprêt donné à une étoffe avant l'application de la couleur, initiation préalable avant d'écouter les enseignements sacrés et mystériques»²⁰. Et Monique Alexandre de continuer : «Certes le traité de Basile admet pour les adolescents une certaine valeur préparatoire de la *paideia*, et s'inscrit ainsi dans la tradition alexandrine, juive, puis chrétienne. Mais le champ est ici limité aux lettres helléniques, et un rigoureux discernement critique s'y exerce, tandis que des infléchissements notables sont apportés au contenu des textes retenus»²¹.

En donnant l'exemple du teinturier, saint Basile, complète cette idée et conçoit la *paideia* comme une *propaideia* aux

¹⁹ SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, Texte établi et traduit par Fernand BOULENGER, deuxième tirage (1^{ère} éd. 1935), Paris : Les Belles Lettres, 2002, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, II, p. 42. Nous suivons systématiquement cette traduction dans notre texte pour les différentes citations tirées du traité.

²⁰ Monique ALEXANDRE, «La culture grecque, servante de la foi : de Philon d'Alexandrie aux Pères grecs», in *Les Chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 53.

²¹ *Ibid.*, p. 55.

enseignements des mystères. Voici ce qu'il écrit à ce propos : «De même donc que les teinturiers commencent par faire subir certaines préparations à l'objet quelconque destiné à recevoir la teinture, et ensuite y appliquent la couleur soit de pourpre, soit une autre, de la même façon nous aussi, si nous voulons que demeure indélébile notre idée du bien, nous demanderons donc à ces sciences du dehors une initiation préalable, et alors nous entendrons les saints enseignements des mystères ; et pour être habitués à voir le soleil dans l'eau, nous fixerons sur la vraie lumière notre regard»²². Ce rapport entre la culture grecque et la foi chrétienne, décrit comme une sorte de propédeutique, est développé comme tel, grâce à l'affinité entre les deux doctrines et l'utilité que nous pouvons – que nous devons – en tirer. Basile écrit au début du § III : «S'il y a une affinité (τις οἰκειότης) mutuelle entre les deux doctrines, il peut y avoir utilité pour nous à les connaître»²³. Pour illustrer son idée, l'auteur recourt encore une fois à une autre métaphore, celle de l'arbre : «Comme un arbre a pour vertu propre de se couvrir de fruits dans la saison, mais tire aussi quelque parure des feuilles qui s'agitent autour de ses branches, ainsi, pour l'âme, ce qui est le fruit essentiel c'est la vérité ; toutefois il y a de la grâce à l'envelopper même de sagesse profane, comme de feuilles procurant tout ensemble un abri au fruit et un spectacle qui n'est pas hors de saison»²⁴.

- En développant l'idée de l'affinité, de l'utilité et du choix que nous devrions avoir dans notre rapport à la culture profane en vue de l'engendrement du bien, saint Basile insiste sur l'idée du *combat* dans ce contact entre les deux enseignements, celui de la culture et celui de la foi. C'est ainsi qu'il affirme au § II : «Eh bien, nous aussi nous devons penser qu'un combat (ἀγῶνα) nous est proposé, le plus grand des combats ; qu'en

²² SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, op. cit., II, p. 43-44.

²³ *Ibid.*, III, p. 44.

²⁴ *Ibid.*

vue de lui, il nous faut tout faire, il nous faut tout souffrir, dans la mesure de nos forces, pour nous y préparer ; poètes, historiens, orateurs, tous les hommes, il faut avoir commerce avec tous ceux de qui il peut résulter quelque utilité pour le soin de notre âme»²⁵. On le voit, le but de Basile, c'est le soin de l'âme, c'est-à-dire le salut de l'être humain. Autrement dit, l'éducation ou la formation doit, en premier lieu, promouvoir le soin de l'âme et le salut de l'être qui cherche la vérité et qui aspire à la vraie vie et au bien véritable. Cela dit, ce contact entre la foi chrétienne et la culture profane n'est pas aisé à mener, puisqu'il est comparé à un combat, voire au plus grand de tous les combats. En d'autres termes, ce contact ou ce commerce est qualifié par notre auteur comme un rapport agonique qui suppose une certaine *parenté*, voire une certaine *affinité* entre la philosophie grecque et la foi chrétienne en vue d'engendrer une *utilité* pour l'âme. Ce combat exige, en effet, une prise de conscience de la différence ontologique et par conséquent gnoséologique entre le bien véritable et les biens de ce monde. Il est donc question d'un combat existentiel qui se veut à la fois intellectuel et spirituel ; un combat intrinsèque à toute éducation en vue de mener un mode de vie chrétien guidé par et vers la *vertu*.

- La question de la *vertu* est une thèse centrale du traité. Elle est le critère capital à travers lequel nous pouvons lire, relire, écrire, réécrire, interpréter, emprunter, recevoir, critiquer, assimiler, rejeter l'héritage grec profane, que ce soit populaire, poétique et philosophique. Le thème de la vertu traverse l'ensemble du traité. Il devient central notamment à partir du § V où l'auteur écrit : «Et puisque c'est par la vertu que nous devons nous faire un trésor pour l'autre vie, puisque souvent les poètes, souvent les prosateurs, mais bien plus souvent encore les philosophes la célèbrent par des hymnes, c'est à ce genre d'ouvrages qu'il faut surtout nous appliquer»²⁶. C'est là

²⁵ *Ibid.*, II, p. 43.

²⁶ *Ibid.*, V, p. 46.

où Basile cite certains poètes, prosateurs, philosophes grecs, tels que Hésiode, Homère, Théognis, le Sophiste Kéos, Socrate, Périclès, Euclide et bien d'autres, et affirme au début du § VI : «Et presque tous les écrivains qui ont quelque réputation de sagesse se sont, peu ou prou, chacun selon ses forces, étendus dans leurs ouvrages sur l'éloge de la vertu. Il faut les écouter, et tâcher que votre vie soit la réalisation de leurs paroles. Car celui qui, à la sagesse qui s'arrête aux mots chez les autres, donne l'appui de ses actes, *seul est sensé, les autres ne sont que des ombres voltigeantes*»²⁷. Par ailleurs, saint Basile ne reste pas au niveau de la connaissance ou de l'apprentissage par le livre mais il passe au domaine de la *praxis*, car pour lui, l'éducation ne doit pas être uniquement théorique mais aussi pratique, en posant la question suivante : «Que faut-il donc faire ? dira-t-on. Eh ! que devons-nous faire, sinon de prendre soin de notre âme, et complètement nous désintéresser du reste ?»²⁸. Et de répondre : «Il ne faut donc pas être esclave de son corps, à moins d'une absolue nécessité ; et pour l'âme, il faut lui procurer ce qui lui est le meilleur, et ainsi que d'une prison, la libérer par la philosophie²⁹, du lien qui l'associe aux passions du corps, et en même temps mettre le corps à même de vaincre ces passions [...]. Consacrer exclusivement ses soins à procurer le bien-être de son corps c'est ne pas se connaître soi-même, et ne pas comprendre cette sage maxime»³⁰. L'éducation de l'âme n'est autre qu'une libération de tout ce qui la rend esclave. Cette libération est décrite comme une purification de l'âme : «Or la

²⁷ *Ibid.*, VI, p. 49.

²⁸ *Ibid.*, IX, p. 54.

²⁹ Dans son introduction au traité de saint Basile, A. Perrot note, à juste titre, à propos de la philosophie : «Le *Discours aux jeunes gens* recommande particulièrement la lecture des philosophes, pour le profit moral qu'on peut en tirer (cf. V, 1). C'est donc tout naturellement du côté de la littérature philosophique qu'on a cherché à identifier les sources de l'opuscule. Trois cas sont principalement à étudier : Platon, Plutarque, et les néoplatoniciens». SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, op. cit., introduction, p. XXXIX.

³⁰ SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, op. cit., IX, p. 54-55.

purification de l'âme, écrit-il, pour le dire en un mot et d'une manière qui vous suffise, c'est de traiter les plaisirs des sens avec mépris [...]. En un mot il faut mépriser tout le corps, si l'on ne veut pas se laisser, comme dans un bournier, enfouir dans ses voluptés, ou bien il ne faut s'y attacher que dans la mesure, dit Platon, où l'on y gagne un auxiliaire pour la philosophie, précepte conforme, si je ne me trompe, à celui de Paul qui nous avertit de n'avoir pas soin du corps pour en alimenter les convoitises»³¹. Nous touchons ici la dimension ascétique presque monastique de l'approche basilienne même s'il n'utilise pas expressément ces termes dans le traité présent. Cependant, cette dimension apparaît en filigrane surtout quand il se met à développer l'éducation par la vertu qui nous semble, répétons-le, le cœur de sa pensée et du rapport qu'il faut tirer de la lecture de la littérature profane grecque. C'est en ce sens que Monique Alexandre écrit avec beaucoup de justesse à ce propos : «Dans l'anthologie ainsi composée, Basile insiste sur des aspects ascétiques, parfois presque monastiques. Ainsi : 'Nous devons prendre soin de notre âme et nous désintéresser complètement de tout le reste'. À l'appui de ce conseil, Basile allègue le 'Connais-toi toi-même' de Socrate et la conception de 'l'homme comme âme' du *Premier Alcibiade*»³². En effet, pour saint Basile, former une âme, c'est la former d'après le mode de vie évangélique pour servir Dieu et l'homme. Dans sa *Lettre 173*, après avoir énuméré les vertus qui devraient orner une âme consacrée à Dieu – la modestie, la prudence, la frugalité dans la nourriture, l'absence du superflu dans la possession du nécessaire... –, saint Basile de rajouter : «Tout cela se rattache à la vie évangélique»³³.

³¹ *Ibid.*, IX, p. 56. 57.

³² Monique ALEXANDRE, «La culture grecque, servante de la foi : de Philon d'Alexandrie aux Pères grecs», *op. cit.*, p. 54-55.

³³ SAINT BASILE, *Correspondance*, Texte établi et traduit par Yves COURTONNE, Paris : Les Belles Lettres, 2003, t. II, Lettre 173, p. 109.

En bref, toute la question de l'éducation et du rapport de la foi à la culture grecque se trouve développée par Basile à travers une pensée métaphorique en vue de la progression dans la vertu, dans la vérité et dans le bien. Une des métaphores qui dit le plus le message basilien à ce propos et reflète l'essentiel de notre analyse, est celle de l'abeille : «Car de même que les fleurs ne donnent au reste des créatures que la jouissance de leur parfum ou de leur coloris, mais qu'aux abeilles il appartient d'en tirer aussi du miel, eh bien ! de même ici, ceux qui ne recherchent pas seulement l'agrément et la grâce dans ce genre d'ouvrages peuvent se réserver aussi du profit pour l'âme. Et c'est entièrement à l'image des abeilles que nous devons tirer parti de ces ouvrages [...]. Nous de mêmes, si nous sommes sages, nous y recueillerons tout ce qui peut nous convenir et qui est conforme à la vérité, et nous passerons par-dessus le reste»³⁴.

Enfin, nous pouvons affirmer sans conteste que ce qu'Origène affirme dans son *Contre Celse*, à savoir : «La culture est le chemin de la vertu» (III, 49), Basile l'affirme en le reprenant et le renversant dans son traité *Aux jeunes gens* : la vertu est le chemin de la culture et de l'éducation. L'éducation, qui concerne, aux yeux de notre auteur, tout l'être dans toutes ses composantes : l'esprit, l'âme et le corps, et toutes les structures de la société : la famille, l'église, l'école..., doit viser la vertu comme *mode de vie et mode d'être*.

- Cet opuscule rappelle en évidence – comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus – la question tant controversée, au fil du temps, du lien entre le christianisme et l'hellénisme, souvent abordée à travers des expressions – elles aussi litigieuses ! – l'hellénisation du christianisme ou la christianisation de l'hellénisme. Une question épineuse qui déborde largement notre sujet et qui reste à nos yeux un champ d'investigations ouvert pour les historiens, les théologiens, les philosophes...

³⁴ SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, op. cit., IV, p. 45-46.

Cependant, il est à remarquer que saint Basile ne cherche dans cet opuscule – comme certains le pensent à tort ! – ni à estomper la différence entre le christianisme et l'hellénisme, ni à christianiser l'hellénisme, ni à helléniser le christianisme. Son objectif est de présenter la littérature grecque comme une propédeutique pour la foi chrétienne en osant une certaine acculturation tout en rappelant les ressemblances et les dissemblances, dans un style métaphorique et figuré, entre les deux doctrines, les deux visions et les deux démarches, et en octroyant une place supérieure à la foi chrétienne sans rejet de la culture grecque qui peut, par plusieurs éléments et à travers certains auteurs, cultiver la vertu et amener par l'intelligence et par la pratique à la foi et à la vérité. Ainsi pouvons-nous constater que la Bible et les fondamentaux du dogme chrétien ne sont pas abordés d'une façon directe dans ce traité car 'le christianisme, comme le note à juste titre A. Perrot, est presque toujours défini à partir de l'hellénisme»³⁵. Et de continuer : «Cet ouvrage constitue, à notre avis, une excellente école de prudence pour le lecteur, peut-être trop enclin à évaluer les emprunts en termes de christianisation. S'il n'atteint pas les hauteurs de certains traités théologiques de Basile, et ce n'est pas là son but, le *Discours aux jeunes gens* a le mérite de nous faire réfléchir sur ce qui est proprement chrétien et ce qui ne l'est pas, ainsi que sur la circulation des textes littéraires d'un milieu spirituel à l'autre»³⁶. En somme, ce qui intéresse Basile le Grand dans cet essai c'est de montrer le lien fort intéressant et utile entre les deux héritages et les deux visions, en précisant les points communs et les points divergents entre la *paideia* grecque et la *paideia* chrétienne.

- Enfin, ce traité et le thème de notre colloque renvoient à une autre problématique fort intéressante, à savoir le lien entre le sacré et le profane. Quel rapport peut-on/doit-on établir entre

³⁵ Arnaud PERROT, in SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, op. cit., introduction, p. L.

³⁶ *Ibid.*, p. LII-LIII.

le sacré et le profane en général, et dans l'éducation en particulier ? Dans le profane n'y a-t-il pas du sacré et dans le sacré ne trouve-t-on pas du profane au sens noble du terme ? Quand Saint Basile déploie la métaphore de l'athlète au § VIII³⁷, ne nous renvoie-t-il pas à repenser à frais nouveaux le sens que l'on donne dans cette démarche au terme 'propédeutique' appliquée à la *paideia* par la foi, au rôle qu'on lui accorde et au lien entre le sacré et le profane, la foi et la culture ? Le cheminement de la culture n'est-il pas intrinsèque à celui de la foi illuminée et vice-versa ? Enfin, l'éducation – dont il est question – ne doit-elle pas refléter ce cheminement à double volet culturel et spirituel dans tous les domaines de la vie humaine : scientifique, religieux, éducatif, pédagogique, politique, social... ?

³⁷ SAINT BASILE, *Aux jeunes gens. Sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques*, op. cit., VIII, p. 53.

Christian Identity as an Embodied Story: A Perspective of Narrativist Theology¹

Dr. Pavol Bargár

*Faculty of Protestant Theology
of Charles University in Prague, Czechia*

Story and human identity

In a famous 1971 article philosopher and Methodist minister Stephen Crites wrote the following words: “[People] awaken to a sacred story, and their most significant mundane stories are told in the effort, never fully successful, to articulate it. [...] every sacred story is creation story. [...] the story itself creates a world of consciousness and the self is oriented to it.”² Crites’ research represents the quest for one of the plausible answers to the question „Why story?”; the question which has come to be very prominent not only in philosophy, but since the 1970s also in Christian theology.³ Crites’

¹ This article represents an output of the research project “Myth as a Means of Expression of Narrative Theology”, GAČR P401/14-22950P. The author is grateful to the Czech Science Foundation (Grantová agentura České republiky – GAČR) for their kind support.

² Stephen CRITES, “The Narrative Quality of Experience,” in Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, pp. 65-88, here p. 71. The article was originally published in *Journal of the American Academy of Religion* 39, 3 (1971), pp. 291-311.

³ However, one of the first theological reflections on the notion of story goes back to the early 1940s and to the work of H. Richard Niebuhr. See, especially, his paper “The Story of Our Life”, in *The Meaning of Revelation*, New York, NY: MacMillan Publishing Company, 1941, pp. 43-81. A real break-through in this respect was the publication of Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and*

thesis is that story represents an inherent part of human existence; the narrative structure of human consciousness belongs to the realm of "nature", thus in fact preceding "culture".⁴ Alasdair MacIntyre speaks about the narrative form of human identity when he sees the self as a narrative unity linking the whole life of a human individual from birth to death.⁵ Similarly, Pavel Hošek finds evident and fundamental affinity, even correlation between story and human life, especially with regard to their temporality. He does not even hesitate to refer to story as an "immediate offprint of life".⁶ According to Stanley

Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven, CT: Yale University Press, 1974. The blossoming of theologians' interest in story and the narrative nature of the core of the Christian message began in the 1980s with the emergence of so-called postliberal theology and its "manifesto" – the petite, but intellectually stimulating and dense volume by George A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984. Even though some researchers would like to speak of the decline of theologians' interest in story (see, for instance, Paul J. DEHART, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology*, Malden, MA, and Oxford: Blackwell Publishing, 2006), the ever growing body of scholarly literature on this theme of theological study proves them wrong. See, for example, Adonis Vidu, *Postliberal Theological Method: A Critical Study*, Milton Keynes: Paternoster, 2005; C. C. PECKNOLD, *Transforming Postliberal Theology: George Lindbeck, Pragmatism and Scripture*, London and New York, NY: T&T Clark, 2005; Alexander LUCIE-SMITH, *Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon*, Aldershot and Burlington, VT: Aldershot, 2007; Francesca ARAN MURPHY, *God Is Not a Story: Realism Revisited*, New York, NY: Oxford University Press, 2007; or Robert Andrew CATHEY, *God in Postliberal Perspective: Between Realism and Non-Realism*, Burlington, VT: Ashgate, 2009. After all, the persisting interest is indicated, *inter alia*, by the new 25th anniversary edition of Lindbeck's *The Nature of Doctrine* (Louisville, KY: Westminster Press, 2009). In the Czech theological milieu narrative theology has been studied to some extent, for example, by Petr MACEK, Jaroslav VOKOUN and Pavel HOŠEK. See Petr MACEK, *Novější angloamerická teologie: Přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008, especially pp. 114-125; Jaroslav VOKOUN, *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008, especially pp. 64-107 and 123-185; Jaroslav VOKOUN, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, especially pp. 95-192; and Pavel HOŠEK, *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křesť fantazie“ v pojetí C. S. Lewise*, Praha: Návrat domů, 2013, especially pp. 32-42.

⁴ CRITES, "The Narrative Quality of Experience," pp. 70-71. For a critical discussion on this topic see also Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 64.

⁵ Cf. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed., London: Duckworth, 1985, p. 205.

⁶ Hošek, *Kouzlo vyprávění*, p. 17. On this issue see also the work of Paul Ricoeur, especially Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1988.

Hauerwas and L. Gregory Jones story is a crucial conceptual category for depicting personal identity.⁷ Ronald Michener perceives people as narrative beings. In particular, he portrays Christians as storying people who as a community embrace biblical narratives and their logic and argumentation.⁸

However, these observations lead us to saying that not all thinkers who otherwise see story as a fundamental category for theology are willing to go as far as to generally say that "to be human is above all to have a story".⁹ Hans Frei and others insistently argue that theology cannot start from universal human experience formulated as a story. It needs to begin with a particular story as told by the Bible. It is this particular story which sustains the existence of any theology. They maintain that the starting point for theology is not the narratively constructed human identity with the story of Jesus Christ as one of the examples, but rather the gospel story that in turn shapes the lives of individuals and communities.¹⁰ Kevin Vanhoozer in this respect says that Hans Frei is not a narrativist as the latter does not aim to construct an epistemology or ontology of human being based on a certain narrative structure. Instead, he interprets Frei as an Anselmian theologian since this prematurely deceased Yale professor first and foremost sought to understand Christian faith on its own terms through its central story.¹¹

This paper does not primarily seek to confirm one and to refute the other of the two positions. Here it is more important to emphasize that the concept of story plays an irreplaceable role in Christian theology.

⁷ Stanley HAUERWAS and L. Gregory JONES, "Introduction: Why Narrative?," in Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, pp. 1-18, here pp. 4-5. In addition to this significance the two authors maintain that story also plays an essential role in understanding issues of epistemology and methods of argument and displaying the content of Christian convictions.

⁸ Ronald T. MICHENER, *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 122f.

⁹ Hans W. FREI, *Theology and Narrative: Selected Essays*, edited by George HUNSINGER and William C. PLACHER, New York, NY: Oxford University Press, 1993, p. 208.

¹⁰ Cf. FREI, *Theology and Narrative*, p. 210; and Loughlin, *Telling God's Story*, pp. 66f.

¹¹ Cf. Kevin J. VANHOOZER, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 178.

God's story and human identity

Following from the aforementioned it is possible to formulate the thesis that Christian identity is rooted in the story of Jesus Christ. In this perspective Christian life is the praxis of the following of a story – the story of life, death, and resurrection of Jesus of Nazareth. Theology is then, first and foremost, reflection of this story; the story is primary, while theologizing follows. The emphasis on the narrative nature of the core of the Christian message, which can be to a significant degree seen as a response to the decades-long supremacy of Enlightenment universalistic rationality in theology and to the efforts seeking to “translate” the biblical message to a set of universally valid principles and axioms,¹² has given rise to so-called narrative theology – the theology of story.¹³ It is also referred to as post-liberal theology and its adherents interpret it as an ecumenically open and constructive corrective to modernism, theological liberalism, and conservative fundamentalism.¹⁴

In the perspective of this theology, conversion, the accepting of faith, that is, the very “heart” of Christian identity, is seen as the entering into the story of Jesus Christ. One finds oneself and the meaning of one’s existence in God’s story in and with the world; one becomes a chapter in the salvation story.¹⁵ It can be argued that Christianity is autobiographical as it absorbs the life stories of both individuals and communities into the grand story witnessed to by the Scripture.¹⁶ In regard to the “absorbing power of texts”¹⁷ George

¹² See HOŠEK, *Kouzlo vyprávění*, pp. 33f.

¹³ Cf. MACEK, *Novější angloamerická teologie*, p. 114.

¹⁴ Cf. MICHENER, *Postliberal Theology*, p. 14. On this topic see also MACEK, *Novější angloamerická teologie*, pp. 114ff.

¹⁵ Cf. HOŠEK, *Kouzlo vyprávění*, p. 37; and Niebuhr, „The Story of Our Life“, cited in Stanley HAUERWAS and L. Gregory JONES (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, pp. 21-44, here p. 41.

¹⁶ See HOŠEK, *Kouzlo vyprávění*, p. 37. See also Nicholas LASH, “Ideology, Metaphor, and Analogy,” in Stanley HAUERWAS and L. Gregory JONES (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, pp. 113-137, here p. 120 (originally published in Nicholas LASH, *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press, 1986, pp. 95-119).

¹⁷ His observations include fiction but *a fortiori* refer to sacred scriptures.

Lindbeck says that they shape the “imagination and perceptions of the attentive reader so that he or she forever views the world to some extent” through their lenses. Moreover, “[f]or those who are steeped in them [i.e. sacred scriptures], no world is more real than the ones they create. *A scriptural world is thus able to absorb the universe.*”¹⁸ Such understanding of the Bible was crucial for the birth of narrative theology. A Christian does not perceive the world anymore the way he or she previously used to; he or she looks at it now from the perspective of a character in the biblical story.¹⁹ Gerard Loughlin, however, goes even further when he argues that one becomes part of the story in such a way that the story becomes part of one’s very self. He refers to the biblical image from Rev 10:9-10 where the angel commands John to eat a book. Loughlin claims that one absorbs the text, rather than being absorbed by it; to live in the community of Christians means to consume God’s word.²⁰ One can become part of God’s story because it is a fundamentally open story. The story of Jesus Christ continues with the story of the church. Or, more precisely, the church is by its very nature a continuation of the story of Jesus Christ.²¹

Gerard Loughlin argues that every theology which bears in mind this story is at least partially narrative – it is a story theology.²² Although one can undoubtedly agree with this statement, it is more helpful for the purposes of this paper to construe narrative theology in a narrower sense as that stream of contemporary theology which establishes itself as a *tertium quid* between theological liberalism and

¹⁸ LINDBECK, *Nature of Doctrine*, p. 117, emphasis added. See also Bruce D. MARSHALL, “Absorbing the World: Christianity and the Universe of Truths,” in Bruce D. MARSHALL (ed.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990, pp. 69-102; and Mark I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, Macon, GA: Mercer University Press, 1990, p. 104.

¹⁹ LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, p. 37.

²⁰ See LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, especially pp. 217 and 245.

²¹ FREI, *Theology and Narrative*, p. 43. Cf. also Loughlin, *Telling God’s Story*, p. 84.

²² LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, p. x. Loughlin goes in his claims even further when he posits that even though not every theology must necessarily have the same emphases as narrative theology, every theology should presuppose narrative theology’s main accent, i.e. the priority of the story of Jesus Christ (ibid., pp. ix-x).

conservatism in the quest for a new understanding of the story of the Christian church in the context of what is often labeled as post-modernity.²³

Narrativist theology

The critical discussion which has emerged throughout recent decades in this respect shows that narrative theology ("story theology") requires some corrections despite its unquestionable assets. For the aims of this paper, however, it is most important to reiterate the critique elaborated with regard to one of the essential concepts of narrative theology, namely intratextuality.²⁴ The concept of intratextuality is closely related to the idea of non-foundationality. Christian faith does not need to look for self-justification anywhere beyond the biblical story. It does not need to refer to either experience or reason. It finds inspiration for the "primary way of its expression" in its own "text", i.e. in God's story with the world as told by the Scripture. This axiom is basically correct; however, it becomes problematic when formulated in the way that Stanley Hauerwas tersely expressed the task of the theologian: "[This task is not to make] the gospel credible to the modern world, but to make the world credible to the gospel".²⁵ It is here that one can see problematic aspects of intratextuality: rigid fixation into two diametrically opposed spheres (Scripture vs. world) and an unrealistically construed one-way flow of influence according to which the world is to be absorbed by the text.²⁶ A similar critique is

²³ Further on this topic see MICHENER, *Postliberal Theology*, pp. 2-3 and 14. Cf. also LINDBECK, *Nature of Doctrine*, p. 7.

²⁴ Among the proponents of narrative theology the concept of intratextuality was most thoroughly elaborated by George LINDBECK. In addition to his *The Nature of Doctrine* see also George A. LINDBECK, "Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment," in Timothy R. PHILLIPS and Dennis L. OKHOLM (eds.), *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996, pp. 221-240, especially pp. 226-227; and George A. LINDBECK, "Barth and Textuality," *Theology Today* 43, 3 (1986), pp. 361-376, especially pp. 374-375.

²⁵ Stanley HAUERWAS and William H. WILLIMON, *Resident Aliens*, Nashville, TN: Abingdon, 1989, p. 24.

²⁶ See DEHART, *Trial of the Witnesses*, pp. 177-184. Cf. also Rowan WILLIAMS, "Postmodern Theology and the Judgment of the World," in *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, pp. 29-43; Miroslav VOLF, "Theology, Meaning,

voiced by Kathryn Tanner in her argument against the idea of the autonomous identity of Christianity freed from any external influences. Tanner charges postliberals with depicting the emergence of Christian identity as an "internal discourse" matter to which external perspectives play only a negative and optional role.²⁷ However, Paul DeHart's critique goes even further when he points out the difficulties related to the ability to assess adequately whether the world is in a particular case interpreted through the lenses of the text, or vice versa. If we consider the diversity of the New Testament writings as well as an immense number of cultural contexts in which the church is engaged, it seems utterly impossible to determine not only a unified cultural framework but also the real point of departure and directionality of influence.²⁸

The rest of this paper strives to revise the concept of narrative theology by introducing what will be labeled as narrativist theology. The latter will be based on the difference between *story* and *narrative* as introduced into theological discussion by Gerard Loughlin.²⁹ Loughlin draws from the linguist Gérard Genette who distinguishes between *story time* and *narrative time*, while in the case of a written

and Power," in Miroslav VOLF, Carmen KRIEG and Thomas KUCHARZ (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1996, pp. 98-113; and Terrence W. TILLEY, "Incommensurability, Intratextuality, and Fideism," *Modern Theology* 5, 2 (1989), pp. 87-111. Medi Ann Volpe brightly points out that DeHart in his critique of Lindbeck modifies Williams' argumentation in a way which suits his own purposes. Cf. Medi Ann VOLPE, review of *The Trial of the Witnesses* by Paul J. DEHART, *Modern Theology* 24, 3 (2008), pp. 525-528, here p. 526. Nevertheless, even she agrees with the core of DeHart's (and Williams') thesis that the notion of intratextuality is untenable since the Scripture-inspired imagination does not simply level the whole world out into the text. Volpe reminds us that for a Christian no less important than the interaction with the Scripture is also the interaction with the world. And this finds expression in the notion of tradition (cf. Volpe, p. 527).

²⁷ Kathryn TANNER, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997, p. 106. Cf. also DEHART, *Trial of the Witnesses*, pp. 145f.

²⁸ DEHART, *Trial of the Witnesses*, p. 183.

²⁹ I am of course well aware that the term "narrative" refers to "telling" rather than "story". In spite of that it seems to me that the concept of narrative theology does not adequately enough consider the dynamic aspect of narration. I believe that the suggested "narrativist theology" might help in this respect. This term is not new; it is used, for instance, by Gerard Loughlin in his book *Telling God's Story*. However, Loughlin never defines the difference between "narrative theology" and "narrativist theology"; he seems to be employing the two terms arbitrarily as synonyms (see, for example, Loughlin, *Telling God's Story*, p. x).

story narrative time represents the time of reading.³⁰ Nevertheless, Loughlin goes further when he distinguishes not only between story time and narrative time but also between *story* and *narrative* (or narratives) as such. His argument is as follows:

The story is not given apart from its telling in narrative, but the narrative is not the same as the story. The order of the narrative can be different from that of the story; the narrative's duration is nearly always different from the story's duration; the narrative can tell many times what happened only once, and tell once what happened many times; and the distance between narrative and story can differ greatly, as also the instant of telling.³¹

Given the differences between story and narrative it is possible, according to Loughlin, to maintain the thesis that the Bible tells one story – in many different ways. It does not tell all parts of the story, while other parts are told repeatedly and from various perspectives.³²

The distinction between story and narrative is important for what I wish to call *narrativist theology*. If, theologically speaking, we perceive faith as the entering into the Christian story, if conversion is a witness to how a particular human being has become a chapter in the story of “mighty deeds of the Lord”,³³ then that human being is in fact one of the tellers of this great God’s story. The story of his or her life and the telling of this story provide both a perspective and content to the open and continuing story of God. Through the telling of his or her story – which is, in turn, a telling of God’s story – that person co-creates both of these stories. As Loughlin puts it, each new narrative is at the same time a new story, a second story which differs from the first, thus changing it. Each new telling of the story represents in this sense an original story itself.³⁴

³⁰ See LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, pp. 52f. Cf. also Gérard GENETTE, *Narrative Discourse*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, pp. 34ff.

³¹ LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, p. 62.

³² LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, pp. 62-63. It is important to point out that for Loughlin story is more important than narrative from a theological perspective. In this emphasis, so Loughlin believes, lies the difference between “narrativists” (he includes George Lindbeck and John Milbank here) and “textualists” (such as Don Cupitt and Mark C. Taylor). In Loughlin’s interpretation the former represent orthodox theologians, while the latter are ultimately theological nihilists. Cf. LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, pp. 18-19.

³³ Cf. HOŠEK, *Kouzlo vyprávění*, p. 37.

³⁴ LOUGHLIN, *Telling God’s Story*, p. 191.

This paper suggests that the dynamic field of relations between story and narrative can be described by the concept of narrativity. As such, this concept pays attention not only to story (i.e. what is told) and not only to narrative (i.e. how it is told), but also considers the dynamic interaction between various aspects at work in the framework created by these two categories. Narrativist theology thus regards the complexity of the process through which a particular individual (or community) becomes and lives as part of the "great story of God". However, the process in question is not interpreted in intratextual terms; it is not about a unilateral influence of the great story on the life story of an individual. To the contrary, it is more helpful to speak of *multivectorial intertextuality* here since there is a constant "flow" between God's story, embodied (not exclusively but primarily) in the story of the church, the story of a particular individual, as well as many other stories.³⁵ Steven Shakespeare in this regard says that if "Christianity really is an open narrative, then it cannot prejudge the permanence of its own boundaries, cannot deny its own partiality and its need to be mutually constituted by *other* narratives."³⁶ A change in thinking occurs under the impact of an encounter with other stories and narratives.³⁷

Embodied story

However, narrativity is something which is not desirable to construe on a verbal level only. It is a concept which goes beyond the boundaries of the verbal telling of a story. In other words, it enables exploring not only words but also deeds or symbolic gestures. It is immensely important for a theology which wants to remain faithful to the incarnational nature of Christian faith.

³⁵ The whole phenomenon becomes even more complex if one also takes into consideration various tellings (narratives) of all these stories.

³⁶ Steven SHAKESPEARE, review of *Telling God's Story* by Gerard Loughlin, *Modern Believing* 38, 1 (1997), pp. 60-62, here p. 62, italics in the original. Kathryn Tanner points out that all cultures are dynamic, hybrid and interactive. In case of living cultures the process of their formation is never completed. Their formation is influenced by the context of everyday life. Tanner's observations with regard to culture can also be applied to what has been said about narrativist theology. Cf. TANNER, *Theories of Culture*, pp. 67, 69, 70.

³⁷ Cf. HOŠEK, *Kouzlo vyprávění*, pp. 13-14 and 42.

Cultural anthropologist Ronald Grimes has convincingly shown that ritual enactment can effectively play the role of narrative in some, especially non-western societies.³⁸ This was the core of his critique of narrative theologians whom he had charged with ethnocentrism because of their unspoken axiom that narrative must be construed in exclusively verbal categories.³⁹ Grimes reproached narrative theology for not allowing sufficient space for ritual-dramatic enactment without which human stories remain mere intellectual ideals, or – which is even worse – sources of heteronomously imposed images. His thesis is that one learns moral behavior through ritual.⁴⁰

Grimes reminds us that it is not enough to narrate stories verbally. Non-verbal rendering is equally important; stories must also be ritually enacted, dramatically performed, embodied in one's own life. In this perspective Christian identity represents an embodied story. The story of the Christian community is a continuation of the Incarnation – the life story of Jesus Christ with all of its aspects. Loughlin says that one enters the biblical story by entering the church's performance of that story. One is baptized into the biblical and ecclesial drama. From this perspective it is not so much about "being written into a book as taking part in a play, a play that has to be improvised on the spot."⁴¹ Similarly, Rowan Williams argues that it is not enough that tellers or readers of the scriptural story remain at the level of tellers or readers but that they are invited to become full-fledged characters in the story which has come to be theirs.⁴² For his part, David Ford elaborates on what he sees as the necessary components of such dramatic performance from the perspective of Christian theology. To his mind, there are three main dynamics here: 1.) praise and prayer; 2.) community life; and 3.) prophetic word and

³⁸ Ronald GRIMES, "Of Words the Speaker, of Deeds the Doer," *Journal of Religion* 66, 1 (1986), pp. 1-17, here pp. 4-5.

³⁹ GRIMES, "Of Words the Speaker," p. 4.

⁴⁰ GRIMES, "Of Words the Speaker," pp. 7-8.

⁴¹ LOUGHLIN, *Telling God's Story*, p. 20.

⁴² Rowan WILLIAMS, "The Literal Sense of Scripture," *Modern Theology* 7, 2 (1991), pp. 121-134, especially p. 125. Cf. also Nicholas LASH, "Performing Scriptures," *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press, 1986, pp. 37-46.

action.⁴³ In addition, Ford examines the issue of embodied story alternatively, from a Ricoeurian perspective, when he understands the self in a dynamic way as defined in its relations, conversations, service or resistance to others within a narrative of characters emerging in time. Humans are therefore social beings rooted in the larger stories of various communities of which they are part.⁴⁴ In his interpretation of Ford, Luther Ziegler notes that the former pays an extraordinary deal of attention to liturgy in his theology.⁴⁵ This fact can be explained as an emphasis on the incarnational and holistic nature of Christian faith since liturgy appeals to all dimensions of human existence. This brings us to a statement which is also our thesis, namely, that Christian identity is – and should be – an embodied story.

Conclusion

This paper has shown that there is a close affinity between story and human identity. However, its aim was not to prove the existence of a narrative substructure of human identity. It has rather sought to argue that the concept of story has a central place in Christian theology as Christian identity is embedded in the story of Jesus Christ. Being a reflection on this story which is open and continues in the story of the church, each theology is in fact narrative – it is a story theology. Because of certain weakness of narrative theology, most notably its concept of intratextuality, the paper suggests speaking of narrativist theology instead. The concept of narrativity regards the dynamic and reciprocal relationship between the categories of story and narrative. At the same time, it also considers the influence of other stories and narratives on the formation of Christian identity.

⁴³ David F. FORD, "System, Story, Performance: A Proposal about the Role of Narrative in Christian Systematic Theology," in Stanley HAUERWAS and L. Gregory JONES (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, pp. 191-215, here p. 191. The article was originally published as David F. FORD, "'The Best Apologetics is Good Systematics': A Proposal about the Place of Narrative in Christian Systematic Theology," *Anglican Theological Review* 68, 3 (1985), pp. 232-254.

⁴⁴ Cf. FORD, *Self and Salvation*, pp. 82-87.

⁴⁵ Luther ZEIGLER, "The Many Faces of the Worshipping Self: David Ford's Anglican Vision of Christian Transformation," *Anglican Theological Review* 89, 2 (2007), pp. 267-285, especially pp. 280-285.

I believe that the concept of narrativity can be a valuable contribution to theological reflection. First, it enables appreciating voices coming “from elsewhere” and assessing their role for the formation of Christian identity positively. And second, it is sufficiently inclusive to provide space to construe Christian identity as an embodied story. In this perspective, a Christian not only tells God’s story but also is an active actor and co-scriptwriter in it.

Încercările de îndepărtare de Tradiția creștină și educația ateistă din ultimii ani de existență a regimului comunist în Republica Moldova

Conf. dr. Ion Gumenâi

*Decanul Facultății de Istorie,
Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău*

Populația din spațiul pruto-nistrean pe parcursul istoriei sale a avut de înfruntat doua mari încercări venite din partea vecinului sau estic – primul atunci când vorbim de Imperiul Rus când Tradiția ortodoxă autohtonă a încercat să fie schimbată cu cea imperial rusă și al doilea cel mai periculos când colosul sovietic a încercat suprimarea totală a ceea ce însemna creștin prin constituirea și formarea lui „homo sovieticus”.

Ca o caracteristică specifică a „omului nou” urma să fie spiritul său ateu. Atenția noastră s-a orientat spre ultimii ani a regimului deoarece este cunoscut că odată cu „dezgețul gorbaciovist” organele de conducere a partidului communist, nu mai puteau folosi tradiționalele metode de luptă contra credincioșilor și a Tradiției, cauza fiind mai mult decât evidentă – arătarea feței umane a regimului.

Tocmai din aceste considerente începând cu a doua jumătate a anilor '80 ai secolului al XX-lea, metodele precum închiderea lăcașurilor de cult, opresiunea sau exilul și exterminarea credincioșilor au

trecut pe planul doi. Nu este necesar de considerat însă că acestea au fost scoase totalmente. Astfel într-un raport al Sovietului de Miniștri al RSSM se arăta că „Lent are loc însușirea fostelor clădiri a bisericilor. La ziua de astăzi din 610 clădiri extrase de pe registrul de evidență au fost valorificate 137(94 ca muzeie și săli de expoziții, planetarii, 20 de diferite întreprinderi, 11 – case de cultură, 11 ca săli sportive ș.a.), 99 sunt folosite ca depozite iar 373 nu sunt folosite. Din ultimul număr 221 conform datelor executivelor sunt în stare avariata. Valorificarea lentă a fostelor clădiri de cult, după părerea noastră se explică prin slaba insistență și cerere din partea executivelor față de sovietele de depuși ai norodului din sate și comunități, față de conducătorii de gospodărie și din cauza finanțării insuficiente necesare pentru reparația și reechiparea acestor clădiri din partea Sovietului de Miniștri a RSSM, a ministerelor și sectoarelor, a societății pentru ocrotirea monumentelor istorice a republicii, a posibilităților limitate pentru reparații de care dispune Ministerul culturii a RSSM „¹

Datele generale pentru perioada 1945 – 1983 demonstrează însă următoarele cifre. Către 1945 în Basarabia puteau fi numărate 1090 de biserici, către 1983 rămânând doar 192, din 19 biserici lipovenești rămâneau 10, din 366 de sinagogi se păstrau 2, din 29 de biserici romano-catolice mai funcționa doar una și din 29 de mănăstiri de asemenea funcțională rămânea doar una².

Pe de altă parte situația devine și mai complicată, dar prezintă un interes sporit pentru cercetător, atunci când se amplifică obiceiul religios și în cazul cercetării noastre acest lucru are loc datorită împlinirii în anul 1988 a 1000 de ani de la încreștinarea slavilor de răsărit. Și în acest sens pentru a submina așa numita „propaganda burgheză reacționară” dar și pentru a „torpila” Tradiția creștină din spațiul pruto – nistrean se propunea o nouă metodă și anume cea de introducere a unor noi ritualuri și tradiții de „tip sovietic” ce urmau să substituie obiceiurile creștine specifice populației autohtone românești ce de fapt caracteriza anume acest segment al populației. Acest lucru a fost specific atât întregului teritoriu al URSS, cât și RSSM.

¹ Arhiva Organizațiilor Social-Politice din Republica Moldova, fosta arhivă a Institutului de Istorie a partidului de pe lângă CC al PC al RSSM, Fond 51, inventar 71, d.543, fila 18-21.

² Arhiva... fila 18-21.

Rapoartele CC a partidului vorbesc despre introducerea de noi ritualuri și obiceiuri cum ar fi de exemplu „sărbătoarea roadei”, „sărbătoarea primului snop”, „Investirea în profesie”, „înmânarea pașaportului”, „sărbătoarea străzii”, „onorarea celor mai buni lucrători”, sau cunoscutele nunți comsomoliste „anti-alcool”.

Despre acest fapt se vorbește într-unul din documentele cu cifrul „strict secret” ce programa acțiunile necesare de întreprins pe parcursul anilor 1985-1988 ce se intitula „Activități privind consolidarea lucrului științifico-ateistic și contrapropagandistic în legătură cu pregătirea organizațiilor religioase și a centrelor clerical – burgheze străine pentru aniversarea a 1000 de ani de la introducerea creștinismului în Rusia.”

În conformitate cu acesta, punctul 12 prevedea „Pe larg de a introduce în viață tradițiile și ritualurile socialiste, luându-se în considerație totodată tradițiile și obiceiurile progresiste naționale, căutarea a unor forme pe înțeles ideinice și emoționale de influențare asupra oamenilor. În toate sovietele a deputaților poporului din sate și orașele de a repartiza și amenaja săli festive pentru înregistrarea sărbătorilor familiare, mai pe larg să se folosească în aceste scopuri clădirile cluburilor și caselor de cultură, și prin aceasta de a asigura creșterea considerabilă a volumului de prestări a serviciilor de acest gen pentru populație”.³

Ca urmare a directivelor care au fost primite, toți secretarii CC al PCM raportau despre realizările care au fost efectuate în acest domeniu. Din rezumatul cu privire la activitatea de educație atee a populației din anul 1985 se arăta că „În conformitate cu decizia comună a CC a PCRM și Comitetului de Miniștri a Republicii a fost constituit sovietul interministerial de introducere în viață a noilor tradiții și sărbători în frunte cu locțiitorul președintelui Sovietului Miniștrilor a RSSM tov. Chiriac N. P., soviete analoage fiind create în toate orașele și raioanele republicii. Pe lângă secțiunea de filozofie și

³ Arhiva ... fila 4-11. De asemenea în conformitate cu o altă directivă punctul 20 prevedea: „De tradus în limba moldovenească și de a o adapta la condițiile republicii ediția științifico-metodică și informative de ghidare „Ritualitatea socialistă” (Kiev, 1985). Ca urmare într-un alt raport se arăta „ediția științifico-metodică și informative de ghidare „Ritualitatea socialistă” (Kiev, 1985) a fost adaptată la condițiile republicii și se pregătește pentru traducere în limba moldovenească. Termenul de predare la editură- sfârșitul anului 1987.”

drept a Academiei de Științe a RSSM a fost creat sectorul ateismului științific, pe lângă universitatea de stat în numele lui V.I. Lenin – catedra universitară a ateismului științific. În ultimii trei ani întrebările educației ateiste au fost dezbătute la 16 plenare și active și 47 sedințe a birourilor de partid orășenești și raionale”⁴.

Dacă este să lăsăm la o parte problema noii ritualități sovietice și să ne referim nemijlocit la educația ateistă pe care o legăm și de sărbătorirea celor 1000 de ani a creștinării Rusiei, este necesar de subliniat că măsuri „antipropagandistice” inclusiv de educație ateistă se gândeau și se planificau înainte de anul 1988.

În acest sens ne vorbește de exemplu hotărârea Biroului Central al Comitetului Central a Partidului Comunist din Moldova din 19 noiembrie 1985 cu nr. 119/3⁵. Astfel în perioada anilor 1986-1988 Casa de educație politică a CC a Partidului Comunist din Moldova împreună cu CC al Comsomolului și organele de partid orășenești și raionale urmau ca în raioanele cu o ridicată religiozitate să constituie școli suplimentare de „Bazele ateismului științific”.

La rândul său în aceeași perioadă sectorul științei și a instituțiilor de învățământ de pe lângă CC al PC al Moldovei, Ministerul învățământului specializat superior și profesional, Ministerul Educației, urma ca în instituțiile de învățământ superior și special, în școlile generale și profesionale să elaboreze recomandări concrete la fiecare disciplină de învățământ luându-se în considerație specificul contingentului de elevi și studenți și posibilitățile planurile de studii. O atenție sporită urma să se acorde evidențierii negativismului religiei asupra dezvoltării societății. Urma de a include aceste întrebări într-un compartiment aparte în planurile de învățământ a instituțiilor, facultăților, secțiilor, catedrelor de profil a curatorilor grupurilor academice, conducătorilor de clase.

Totodată secția de propagandă și agitație a științei și instituțiilor de învățământ a CC al PCM, Ministerul învățământului superior și mediu special a RSSM urmau să deschidă școli de perfecționare a lectorilor atești din rândurile învățătorilor școlilor generale și

⁴ Arhiva... fila 18-21.

⁵ Arhiva... fila 2-3.

inginerilor-pedagogi din domeniul profesional-tehnic din cadrul institutului republican de perfecționare a calificării învățătorilor, lectorilor atești a organizatorilor lucrului ateist din rândurile învățătorilor a instituțir de învățământ mediu de specialitate și cadrelor didactice a profesorilor din Chișinău de pe lângă Universitatea de Stat din Chișinău în numele lui „V.I. Lenin”⁶.

Pentru consolidarea cunoștințelor în semestrul IV al anului 1986 se prevedea organizarea seminarului republican a învățătorilor din instituțiilor de învățământ superior și mediu de specialitate care citeau cursul de ateism științific cu privire la formarea la studenți a înțelegerii marxist – leniniste a locului și rolului religiei în societate precum și a aprecierii a viitoarei sărbători bisericești⁷.

Din punct de vedere a înzestrării cu „literatură științifică „ pentru perioada anilor 1986-1988 se prevedea pregătirea monografiilor și a culegerilor de articole și anume: „Modul socialist de viață ca factor de aprobare a ateismului în masă”, „Educația ateistă: experiențe și probleme”, „Biserica ortodoxă din Moldova: trecut și contemporaneitate”, „Dialog cu credincioșii”, „Probleme actuale a educației ateiste la tineretul muncitor”⁸.

Comitetul Central al Sindicatelor pentru perioada anilor 1986-1987 planifica pe acest segment ideologic deschiderea în colhozuri și sovhozuri adăugător a zece universități și facultăți populare a ateismului științific, precum și studierea acestei problematici la cursurile sindicale.

Fiind odată stabilite direcțiile de implementare a educației ateiste și a lucrului de contrapropagandă împotriva activității organizațiilor religioase și a centrelor clerical – burgheze rezultatele se raportau cu câțiva ani anterior sărbătoririi evenimentului ce urma să-l sărbătorească în 1988 creștinii ortodocși din toată Uniunea Sovietică.

Astfel în conformitate cu nota informativă privind educația atestă a populației din republică se arăta că în această unitate unională a fost creat un sistem de pregătire, perfecționare și educare a cadrelor ateiste. Ca segmente de bază în aceste mecanism sunt date: secțiunea

⁶ Arhiva... fila 4-11.

⁷ Arhiva ... fila 4-11.

⁸ Arhiva ... fila 4-11.

a ateismului științific a Universității marxism-leninismului de pe lângă Comitetul Central a Partidului Comunist a Moldovei, școlile republicană și raionale a lectorilor – atești, universitățile populare a cunoștințelor ateiste, sistemul de învățământ de partid și comsomol în care sunt antrenați peste 15 000 de persoane⁹.

Același document mai arată că a crescut numărul lecțiilor conferențiate la ateismul științific. În 1983 în toată republica au fost citite 20720 de asemenea lecții, adică cu 291 de lecții mai mult ca în anul precedent. Lectorii atești ai societății „Știința” s-au specializat în lucru cu diferite curente religioase, intrând în practică petrecerea diferitor discuții cu credincioșii, seri a întrebărilor și răspunsurilor, a întâlnirilor oamenilor de știință din domeniul ateismului științific cu credincioșii. În prima jumătate a anului 1984 au fost petrecute 32 de întruniri de genul respectiv în localitățile cu o religiozitate sporită.

Raportul mai menționează că: „În adresa conducerii orașelor și raioanelor de partid, a comitetelor executive au fost trimise o serie de dispoziții și orientări, texte de lecții privind organizarea educației ateiste și a controlului asupra legislației privind cultele precum „Unele informații cu privire la organizațiile religioase ce activează în RSSM”, „Organizarea activității ateiste în colectivele de muncitori”, „Pe calea noilor tradiții”¹⁰.

Au intensificat activitatea în domeniul educației științifico-ateiste a muncitorilor mass media. În ultimii cinci ani editurile din republică au publicat 32 de denumiri de broșure și cărți, inclusiv 23 în limba moldovenească. Studioul „Moldova-Film” și „Telefilm – Chișinău” au turnat cinci filme de scurt metraj cu tematică ateistă. De două ori pe lună la radiou și televiziune se transmit emisiunile ateiste „Lumina” și „Spre lumină”. Se petrec victorine la această tematică.

În 1983 cu forțele oamenilor de știință au fost efectuate cercetări sociologice: atitudinea tineretului muncitor față de ateism și religie în orașul Chișinău, raioanele Glodeni, Ocnița, Caușani și Ungheni, au eșit de sub tipar lucrările oamenilor de știință din republică „Depășirea religiei și încetățenirea ateismului în Moldova”, „Educația ateistă a

⁹ Arhiva ... fila 18-22.

¹⁰ Arhiva ... fila 18-22.

elevilor". În zeearele și revistele republicane au fost publicate 37 de articole pe problematica ateistă¹¹.

În conformitate cu datele care sunt furnizate pentru anul 1985 în școlile pentru pregătirea și de perfecționarea lectorilor atești din rândurile învățătorilor și specialiștilor din domeniul economiei naționale ce au fost înființate la Universitatea de Stat din Chișinău, Institutul de perfecționare a calificării specialiștilor din domeniul economiei naționale, Consiliul societății „Știința” din RSSM, au absolvit primele două promoții într-un număr total de 250 de oameni¹².

Totodată la Institutele pedagogice din Bălți și Tiraspol au fost deschise școli pentru pregătirea lectorilor atești din rândurile învățătorilor de la școli generale și a școlilor profesional-tehnice¹³.

Evident că nu doar organele de partid duceau o activitate intensivă de combatere a tradiției ortodoxe a populației autohtone, la acestea raliindu-se și „partenerul mai tânăr”, adică comsomolul.

Despre activitatea Biroului Comitetului Central al Comsomolului în domeniul educației ateiste, aflăm din raportul prezentat organelor superioare. În conformitate cu acesta în concordanță cu acțiunile planificate s-a pus accentul pe o bază și gamă largă de evenimente politice și publice care vizează o mai bună utilizare a muncii atee în toate formele de activitate ideologică. În anul de învățământ 1986-1987 într-un șir de organizații comsomoliste din raioanele Strășeni, Telenești, Dubăsari și altele unde se păstrează un climat religios accentuat au fost create și activiează școli comsomoliste a educației politice „Bazele ateismului științific”.

Grupele de lectori de pe lângă comitetele de comsomol la planificarea activităților pentru anul 1986 au inclus în planurile-grafice a lecțiilor propagandistice cicluri de lecții cu tematică ateistă.

În perioada semestrelor de muncă de vară și toamnă pe larg au fost atrași în propaganda ateistă în rândurile tineretului studios, profesorii din Universități și din instituțiile speciale și profesionale de instruire.

¹¹ Arhiva ... fila 18-22.

¹² Arhiva ... fila 12-16.

¹³ Arhiva ... fila 12-16.

Activul republican al comsomolului împreună cu Universitatea de Stat din Chișinău și Ministerul Culturii au elaborat și distribuit la diferite organe de conducere de nivel raional și orășnesc recomandări metodice privind educația ateistă a tineretului și de asemenea a recomandărilor privind introducerea noilor obiceiuri și tradiții socialiste în rândurile tinerilor, acestea fiind active implementate în raioanele Vulcănești, Ocnița, Râșcani, Slobozia¹⁴.

Ministerul educației, la rândul său la 28 noiembrie 1986 raporta despre faptul că pe lângă Institutul de perfecționare a învățătorilor a fost organizată și funcționează școala republicană de un an a ateismului științific unde predarea orelor este organizată pe sesiuni.

Pentru acordarea ajutorului științifico-practic învățătorilor Institutul de Cercetări Științifice a trecut la pregătirea unui sistem complex de educației ateistă a elevilor folosind în primul rând din plin posibilitățile de reînnoire a conținuturilor învățământului. Se află în lucru monografiile „Predispozițiile sociale și psiho-pedagogice de formare a viziunii științifico-ateiste la tineretul muncitor”, „Educația științifico-ateistă a elevilor la etapa contemporană a progresului științifico-tehnic”. Activitatea de înarmare a învățătorilor cu forme și metode actuale a educației ateiste se petrec mult mai activ prin intermediul a reuniunilor metodice interșcolare și școlare. Au fost petrecute conferințele științifico-practice „Educarea convingerii ateiste a elevilor prin activități extrașcolare și extra-curiculare” (în raioanele Cimișlia și Suvorov), „Consolidarea în continuare a educației atee a elevilor în lumina deciziilor Congresului al XXVII al PCUS” (în raioanele Falești și Telenești) „Sistemul educației științifico-ateiste a elevilor” (în raioanele Drochia și Soroca) ș.a¹⁵.

De asemenea ministerul raporta că a devenit mult mai semnificativă educația ateistă a elevilor în afara orelor de clasă deoarece în afară de formele tradiționale folosite precum seri tematice, disputele și victorinele, revistele orale, lectoriile și cinematografo – lectoriile au primit recunoaștere și așa forme printre elevi precum lecturile leniniste, în cinstea sărbătorilor din octombrie, formării URSS, ziua

¹⁴ Arhiva ... fila 40-51.

¹⁵ Arhiva... fila 152-156.

cosmonauticii și deasemena „dialogurile ateiste” și „la masa rotundă”, cu tematici precum „Introducerea creștinismului în Rusia”, „faptele istorice și invențiile teologice”, de asemenea cluburile tinerilor atești, ce au devenit forme efective de lucru cu tineretul în demascarea incorectitudinii a credințelor religioase, a caracterului de clasa și reacționar a acestora, formarea de convingeri ateiste și abilități de a apăra modul sovietic de viață; școlile de cunoștințe privind natura societate și omului, zilele de maturitate, precum și a altor forme noi de muncă extra-curriculare cu elevii în domeniul educației ateiste.

Totodată se raporta și existența în multe raioane a facultăților și lectoriilor a cunoștințelor ateiste pentru părinți de pe lângă universitățile populare (în raioanele Vulcănești, Soroca, Edineț, Ocnița, orașele Bălți ș.a.).

Ceea ce este după noi important este că „Învățătorii din republică activ implică elevii în activitatea de valorificare a fostelor clădiri a bisericilor în muzeie. În raionul Edineț Muzeiele ținutului natal, galeriile de tablouri, centrele atee funcționează în clădirile a nouă foste biserici în sate (Brătușeni, Lopatnic, Badragii Vechi, Goleni, Rusăni, Gordinești, Târnova, Șofrâncani, Brânzeni). În anul acesta au fost deschise muzeie a ținutului natal în satele Ochiul Alb din raionul Drochia, Pârlița din raionul Fălești. Sunt în desfășurare lucrările de reconstrucție în clădirile fostelor biserici din satele Ștefănești, raionul Florești și Berejeni raionul Telenești. Comcomitent cu aceasta a fost lărgită tematica excursiilor ce contribuie la educarea ateistă a elevilor. În traseele excursiilor un loc aparte este acordat vizitelor la muzeiele ateiste și expozițiilor ce demască caracterul reacționar al religiilor”¹⁶.

Evident că activitatea „antireligioasă, și de luminare a poporului” se efectua și de către organele eșalonului al doilea de conducere a PC din Moldova. În 1985 conducerea de partid a raionului Râșcani, de exemplu, raporta că în anul curent au început lecțiile în școala cu durată de doi ani pentru pregătirea lectorilor atești pentru luări de cuvânt în rândurile tineretului, are loc pregătirea lectorilor-atești angajați în seminarul de profil existent. În 13 sate din raion, unde s-a creat o situație religioasă tensionată în rândurile populației funcțio-

¹⁶ Arhiva... fila 152-156.

nează școli privind studierea naturii umane și a societății, ce cuprind peste 600 de persoane, semestrial de asemenea petrecându-se întâlniri-dispute cu credincioșii¹⁷.

Anul următor conducerea raionului Nisporeni relatează că la acel moment cunoștințele științifico-ateiste se propagă de peste 100 de lectori, propagandiști, agitatori atești. Dintre acestea 78% sunt membri ai PCUS, 89% au studii superioare. Pe lângă Comitetul Raional al PC activează școlile lectorilor-atești în care sunt pregătiți anual 40 de specialiști. În perioada 1982-1985 au absolvit cu succes școala republicană cu frecvență redusă pentru lectorii atești șapte persoane.

În universitatea marxism-leninismului de pe lângă CC al PC al Moldovei la secțiunea ateismului științific studiază două persoane, în școala republicană cu frecvență redusă pentru lectorii atești – trei persoane.

În educația ateistă organizațiile locale de partid au început să folosească mai sistemic posibilitățile sistemului politic de educație. În sistemul de educației de partid și comsomul funcționează 18 școli unde se studiază disciplina „Bazele ateismului științific”, ce cuprind aproximativ 500 de ascultători, în universitatea cunoștințelor ateiste își fac studiile peste 190 de persoane¹⁸.

În componența de bază a lectorilor atești sunt incluși medici, învățători specialiști din domeniul producției. De către aceștia sunt citite anual peste 300 de lecții pe teme științifico-naturaliste, medico-biologice și ateiste. Se acordă o atenție deosebită activității de pe lângă locurile de trai a femeilor, copiilor și tinerilor. Sub conducerea organizațiilor de partid locale, a colectivelor de pedagogi din școlile de cultură generală astăzi educația ateistă este mai consistentă în conținuturi și diferențiată, fiind formată o sistemă științifico-ateistă asupra lumii.

În toate școlile din raion regulat se petrec serile întrebărilor și răspunsurilor, discuții pe teme antireligioase în care sunt atrași elevii din familiile credincioșilor feroce. A crescut numărul elevilor ce

¹⁷ Arhiva... fila 36-40

¹⁸ Arhiva... fila 55-60.

participă în cercurile „Tânărul ateu”. În fiecare școală este editat ziarul de perete „Ateistul”. Sunt perfecționate metodele de lucru cu copiii din familiile credincioșilor ce sunt îndreptate spre neutralizarea influenței religioase a părinților¹⁹.

În 1987 CC al PC al Mldovei din raionul Drochia referindu-se la segmentul ideologic privind educația științifico-ateistă indica că în localitățile cu situația religioasă tensionantă, în sistemul de partid și comsomol al educației lucrează 14 școli de studiere a ateismului științific cu scopul pregătirii agitatorilor atești. În aceleași sate sunt organizate lectorii cinematografice „Ateistul”. A fost creat seminarul permanent a lectorilor – atești de pe lângă conducerea societății „Știința”. A crescut numărul și calitatea a activităților educative din cadrul satelor cu o situație religioasă neprielnică, un accent important fiind pus pe lecțiile cu o tematică naturalistă. A început lucru de reamenajare a clădirii de cult din satul Visoca²⁰.

În același timp din partea conducerii de partid a raionului Taraclia se confirma că într-o serie de școli din raionul – Ș.M. Nr. 2 Taraclia, Ș.M. Nr.14 Copceanca, Ș.M. din Svetlovsk, se efectuează multe acțiuni pentru dezvoltarea convingerilor persistente materialiste, a viziunilor ateiste, a posibilităților de explicare corectă a fenomenelor naturale și sociale. Sunt diverse formele de petrecere a orelor educative, discuții și conferințe, discutarea cărților și a revistelor orale, lectorii și victorine, cluburi. Pe lângă fiecare școală funcționează cercul „Tânărul ateu”. A fost amplificat lucru cu copiii și părinții credincioși. Toți copii din familii de credincioși au însărcinarea de a participa la activitatea cercurilor. Orizontul lecturilor extrașcolare a acestor copii este luat sub control. Numărul copiilor ce se află sub influențe religioase s-a redus cu 10 în comparație cu anul trecut.

Activ în viața sătenilor se introduc noile tradiții și obiceiuri sovietice. În satul Biruința duminica se petrece „Hora mare”, în satul Aluat „Hora Satului”, în satul Cairaclia „Hora bulgarilor”²¹.

În raionul Kutuzov conducerea de partid raporta că în anul de învățământ 1987-1988, pe lângă Comitetul Raional de Partid a fost

¹⁹ Arhiva... fila 55-60.

²⁰ Arhiva... fila 268-270.

²¹ Arhiva ... fila 281-284.

deschis Universitatea marxist – leninistă a CC al PCM în care sunt instruite în domeniul ateismului științific 160 de persoane. În organizațiile locale de partid pentru instruirea pe acest segment funcționează școlile de educație politică ce cuprind 316 ascultători; șapte lectori ai societății „Știința” au fost instruiți la disciplina „Bazele ateismului științific” la cursuri de perfecționare a calificării. Între 6 și 17 decembrie 1987 de către societatea raională „Știința” a fost organizată decada propagandei cunoștințelor ateiste.

Toți lectorii – atei ce au participat la decadă și îndeosebi colabortaorii Muzeului de ateism cu succes au folosit expozițiile expонатelor ce demască scornelile și falsificările clerului²².

Nu lipsește un raport pe acest segment nici din partea organelor de partid din raionul Cotovsc. În conformitate cu acesta în 10 luni ale anului 1987 pe tematică ateistă au fost citite 234 de lecții de către 72 de lectorii atești de nivel republican²³.

De asemenea: „Pentru activitatea individuală cu diferite categorii a populației la locurile de trai inclusiv și cu credincioșii este organizată o nouă formă de activitate ideologică: complexe social-pedagogice constituite în raion în 1987. Această metodă de lucru presupune includerea în procesul de educare integral a tot activul ideologic din fiecare localitate. Cele mai bune cadre ideologice duc o activitate individuală cu credincioșii, implicându-i în diverse activități în centrele politico-sociale. Activ se duce un astfel de lucru în organizațiile de partid a colhozurilor în numele lui S. Lazo și a sovhozului „Loganești” ”.²⁴

O activitate similară se ducea nu numai în raioanele din Republica Moldova, dar și în orașe. Astfel conform raportului organizației de partid din orașul Bălți pregătirea cadrelor ateiste se efectua continuu. Această activitate este susținută de către universitatea de cunoștințe ateiste, filială a Universității marxism-leninismului unde permanent sunt instruiți 89 de persoane. Prin intermediul școlii de perfecționare a calificării lectorilor – atești de pe lângă institutul pedagogic „Al. Russo” în 1987 au fost pregătiți 46 de lectori de înaltă calificare de

²² Arhiva... fila 288-291.

²³ Arhiva... fila 292-294.

²⁴ Arhiva... fila 292-294.

talie orășănească. În luna martie a anului respectiv a fost creată școala agitatorilor – atești. Pentru lucru individual cu credincioșii au fost instruiți agitatorii de la unitatea de producție „V.I.Lenin”, fabrica de cusut „40 de ani a RSSM”, a asociației de producție a comunicațiilor, precum și a altor unități. Până la sfârșitul anului de studii 1987–1988 organele de partid din acest raion își propuneau să instruiască în această unitate de învățământ toți învățătorii din școlile generale din oraș.

Totodată se arăta că o îmbunătățire considerabilă pe acest segment a adus introducerea în anul respectiv de învățământ drept curs facultativ în școli a obiectului „Bazele științelor ateiste” ce avea drept țintă elevii din clasele superioare²⁵.

În conformitate cu concluziile prezentate de forurile superioare de partid, activitatea de educație ateistă dădea rezultate pozitive și efectuarea complexă a activității științifico-ateiste orientată spre o anume persoană, luarea în considerație a specificului persoanei, a nivelului de cultură și educație au dat anumite rezultate. În 1983 în 26 de orașe și raioane nivelul de religiozitate este mai mic decât în anul 1982. Procentul de botezuri raportat la numărul de nou născuți constituie 45,2% ceea ce este cu 1,5% mai mic decât indicatorii pentru anul 1982 și cu 7 procente mai mic decât în anul 1978(52%).

De asemenea se raporta că din an în an se micșorează numărul scrisorilor privind reluarea serviciilor religioase din bisericile scoase din registru de evidență. În ultimii trei ani în republică nu sunt cazuri de ocupare forțată a bisericilor. În aceeași perioadă au fost curmate încercările de a redeschide bisericile din satele Molești raionul Kutuzov și Slobozia-Râșcov raionul Camenca²⁶.

Este evident că în raporturile CC al PC din Moldova pot fi găsite și o serie de critici sau neajunsuri ce erau văzute în activitatea privind educația ateistă. Astfel conform raportului din 1987 se semnală că unii absolvenți a școlilor (s. Cotova, r-nul Drochia), au arătat dorința de a studia la seminarul teologic. De asemenea au fost cazuri de refuz a tinerilor de a face serviciul militar în armata sovietică pe motiv religios(r-ul Edineț, Drochia, Râșcani ș.a.)²⁷.

²⁵ Arhiva... fila 295-298.

²⁶ Arhiva... fila 18-22.

²⁷ Arhiva... fila 58.

Se atrage atenția și asupra faptului că „În practica de lucru a unor învățători și a conducătorilor de școală nu au fost eliminate definitiv situațiile de administrare brutală sau impunere, în schimbul unei atitudini grijulii și abile asupra lumii spirituale a copilului. Încet sunt exterminate cazurile de formalism. În multe școli nu funcționează sau formal sunt semnalate cercurile cercurile ateștilor, lipsesc grupele de elevi lectori, nu se studiază specificul psihologico-pedagogic, interesele, predispozițiile copiilor ce sunt expuși influențelor religioase, respectivii fiind slab încadrați în activitatea colectivă a școlilor.

Multe din cusururile existente în activitatea învățătorilor sunt urmări ale activităților de pregătire insuficiente în cadrul instituțiilor superioare de învățământ absolvite cu referire la activitatea ateistă în lucru cu elevii și părinții.

Afectează în mod negativ activitatea lucrului ateist neexistența unui plan comun coordonat dintre organele de partid, organele sovietelor, școlilor a instituțiilor cultural – educative și a altor organizații”²⁸.

Același raport furnizează și o serie de date din punct de vedere numeric. Astfel în conformitate cu acestea date în 1987 a crescut numărul ritualurilor religioase ajungându-se la un număr de 7039. În comparație cu anul precedent numărul botezurilor, cununilor și a înmormântărilor a crescut cu 4146 de ceremoniale.

Creșterea tradiționalismului religios a fost constatată în orașele Chișinău, Bălți, Tiraspol, Comrat, Ungheni, în raioanele Glodeni, Cotovsc, Criuleni, Lazo, Nisporeni, Strășeni, Fălești, Cernenco, Ceadâr – Lunga și altele. În unele din aceste raioane ritualului de botez sunt supuși 60-70% din copii noi născuți, 50-60% din familii noi întemeiate, iar în unele localități aceste cifre ajung chiar la 90-100%²⁹.

Se constată că la acel moment climatul religios s-a agravat în 59 de localități din raioanele Briceni, Glodeni, Dondușeni, Călărași, Camenca, Telenești, Ungheni, Cotovsc, Lazo, Râșcani, Soroca, Fălești, Florești precum și alte raioane precum și în orașele Tiraspol, Comrat, Slobozia, Ceadâr-Lunga. Cauzele acestei situații în conformitate cu

²⁸ Arhiva... fila 60.

²⁹ Arhiva... fila 60.

raportul, sunt legate de faptul că în aceste unități un timp îndelungat nu se rezolva problemele legate de explorarea clădirilor bisericilor scoase din registrul de evidență, clerul folosint condițiile create de către organele locale de partid pentru a-și extinde influența și consolida activitatea de predicare, prelucrând persoanele individual instigând la fanatism și crearea de agitări în jurul bisericilor care nu au fost încă preluate.

Acest lucru a dus la discutarea în mod repetat în cadrul CC al PC al Moldovei, dar secretarii de partid raionali și orășanești președinții executivelor și a sovietelor de deputați nu au tras concluziile necesare din aceasta.

Se semnalează că la momentul respectiv sunt efectuate încercări de sechestrări neautorizate a clădirilor bisericilor, crește numărul de cereri, plângeri, și adresări pe numele diferitor instanțe în legătură cu înregistrarea comunităților religioase, sau retrocedarea clădirilor bisericilor cum ar fi cele parvenite din partea credincioșilor din localitatea Varvarovka, Ilicevka, Izvoare, Frumușica din raionul Florești, Chirileni, Sinești, Toderești din raionul Ungheni, Colicăuți din raionul Briceni, Bocani, Popovka, Navârneț din raionul Falești, Rădoia și Copăceni din raionul Lazo și din alte raioane. Doi ani în urmă o situație critică a fost creată în satul Mihăleni din raionul Râșcani. Din partea organelor de partid acțiunile însă nu au fost duse la capăt, a fost delasată activitatea individuală de educație cu credincioșii, în rezultat ajungându-se la un nou val de cereri privind retrocedarea bisericii. Un asemenea exemplu a influențat și locuitorii credincioși din satele Aluniș, Leadoveni, Pârjolta și alte sate din același raion, ce insistă asupra retrocedării bisericilor³⁰.

Referindu-se la numărul semnatarilor ce doreau redeschiderea bisericilor veniți din diferite localități a republicii se arăta că se ajunge la 300, 400, 800 și mai mult. Recordul însă a fost stabilit în orașul Ceadâr-Lunga unde activiștii bisericești public au colectat șase mii de semnături pe petiția adresată organelor sovietice privind repartizarea unul lot de pământ pentru construcția unui nou sobor³¹.

³⁰ Arhiva... fila 60.

³¹ Arhiva... fila 60.

În același timp se consemnează că și în Comrat în jur de 1000 de credincioși solicită reîntoarcerea clădirii fostului sobor în care este amplasat muzeul. În orașul Tiraspol 300 de credincioși cer insistent reîntoarcerea unea dintre clădirile a celor patru biserici ce au fost scoase de la evidență și în care sunt amplasate instituții de necesități sociale, pentru efectuarea serviciului divin. Cu privire la toate aceste aspecte petiționarii practic au suprasolicitat prin demersuri Consiliul pentru problemele de religii de pe lângă Sovietul de Miniștri a URSS, aparatul responsabilului de pe lângă Consiliu pentru RSSM.

În rezultat Sovietul de Miniștri a URSS la momentul respectiv examina întrebarea a înregistrării a încă nouă biserici ortodoxe³².

Documentele și informațiile documentare de mai sus, ne permit să facem op serie de concluzii. Se observă foarte bine că chiar și în ultimii ani de existență a regimului comunist, atunci când se încerca „demonstrarea feței umane a socialismului” statul sovietic a continuat să exercite presiuni majore asupra credincioșilor creștini. Pentru aparatul administrativ de comandă comunist Biserica continua să constituie unul din principalii dușmani. Chiar dacă s-au încercat schimbări a metodelor de combatere a Tradiției creștine, erijate prin amplificarea educației atee, atât pe verticală cât și pe orizontală, scopul urmărit era unul clar, și anume debarasarea populației de tradițiile religioase și educarea acesteia într-un stil „corect” sovietic. Se observă că în această activitate erau antrenate atât organele de partid de diferit nivel și imporantă, cât și instituțiile de învățământ care evident reprezentau instrumentul principal al educației.

Totuși vechea tradiție creștină nu a putut fi scoasă din uzualitatea populației, aceasta continuând să joace un rol preponderent în viața moral – spirituală, lucru care este confirmat și de rapoartele organelor partidului comunist. Tocmai acest factor și rezistența populației, a și permis ca într-un timp scurt în Republica Moldova după 1989 să fie restabilită atât viața cât și tradiția creștină.

³² Arhiva... fila 60.

Formarea tinerilor în facultățile de teologie ortodoxă. *Principii și perspective*

Pr. Prof. dr. Cristinel Ioja

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” Arad,
Universitatea Aurel Vlaicu, Arad*

1. Biserica și Universitatea

Relațiile dintre Biserică și Universitate au fost reluate într-un mod cu totul nou după căderea comunismului în România. Universitatea românească primea un domeniu „nou” și „vechi” în același timp, printre multele domenii ale științelor ce fac parte din învățământul superior. Este vorba despre domeniul Teologiei care a fost suprimat din Universitate odată cu instaurarea noii viziuni sovietice, comuniste în România anilor de după cel de-al doilea război mondial. Teologia, disciplină fondatoare a prestigioaselor Universități europene, era aruncată la „coșul istoriei”, retrasă și restrânsă la spațiul Bisericii, fără relevanță științifică sau socială.

După căderea comunismului, Universitatea își redeschide porțile și asumă domeniul Teologiei, recunoscându-i un stat științific și formativ-educativ. Teologia devine darul Bisericii pentru Universitate, iar Universitatea devine darul societății pentru Biserică și misiunea ei prin Teologie. Facultățile și Departamentele de Teologie funcționează cu binecuvântarea și aprobarea Sfântului Sinod, fiind integrate în Universitățile de stat din România ca parte a învățământului superior european.

2. Specificul Teologiei Ortodoxe în Universitate

Fiecare știință are un specific al ei, un cadru în care aprofundează înțelesurile lumii și ale întregului univers. Teologia ortodoxă, mai mult ca orice știință este integrată într-o Tradiție experimentală înțeleasă ca Tradiție a Bisericii. Aceasta îi conferă autenticitate, verticalitate și identitate. Tradiția Bisericii nu este înțeleasă nici ca traditionalism, nici ca istorism, ci în continuitate vocațională, experimentală, creativă și formativă cu experiența Tradiției dintotdeauna a Bisericii. Prin urmare, Tradiția Bisericii imprimă specificul Teologiei ortodoxe și acesta se manifestă prin:

a) **Identitatea eclesială a Teologiei.** Teologia este și rămâne în slujirea Bisericii, este Teologia Bisericii și nu o formă autonomă și autosuficientă de exprimare a vreunui teolog. Ea se fundamentează pe Revelația păstrată și fructificată în Biserică, pe experiența Bisericii și nu pe ideile autonome ale vreunui om singuratic, oricât de strălucitoare ar fi acestea. Identitatea eclesială a Teologiei nu se referă doar la formă, ci și la conținutul acesteia ce creează modele cu implicații în viața personal-comunitară a lumii. Pentru că identitatea eclesială a Teologiei susține identitatea vocațională și apoi sacerdotală a tinerilor și dinamica Tradiției în postmodernitate.

Specificul Teologiei ortodoxe în Universitate este acela de formare de formatori pe bazele experimentale ale vieții Bisericii, ale modelelor din Viețile Sfinților și ale unei culturi a sfințeniei, cultura Duhului lui Hristos prezent tainic în Biserică, lume și viața umană. Identitatea eclesială a Teologiei este afirmată prin dimensiunea istoriceshatologică a demersului ei în interiorul Universității. Prin Teologie, integrată în Universitate, este așezată în planul științelor lumii, știința mărturisitoare despre Dumnezeu. Planul cunoașterii lumii și a omului din perspectiva omului se intersectează cu planul cunoașterii lumii și a omului din perspectiva lui Dumnezeu. Teologia pune sub semnul istoriei pătrunse de eshaton întregul demers științific al omului.

b) **Teologia dinamică în interiorul Tradiției.** Centrarea Teologiei în Revelație, Biserică și Tradiție nu înseamnă staticism, ci tocmai afirmarea principiului dinamic al Teologiei ca manifestare în Univer-

sitate. Cercetarea teologică nu pleacă de la rațiune, ci de la datul revelat de la care rațiunea nu este exclusă, ci chemată să participe tocmai pentru a înțelege sensul paradoxal al lumii. Rațiunea în Teologie nu este exclusă, ci recunoscută și afirmată, rolul ei fiind bine precizat în spiritualitatea și experiența Bisericii. Nu este vorba despre rațiunea autonomă, rațiunea exclusivistă sau rațiunea omului căzut în patimi, ci de rațiunea deschisă spre taină, conștientă de propriile funcții și limite. Teologia operează cu rațiunea înduhovnicită, rațiunea unificată cu nous-ul și inima omului, integrată în experiența și viața sacramentală a Bisericii și dinamică dinspre interiorul datelor experimentale ale Tradiției înspre mărturisirea credinței în orice context.

Teologia dinamică în interiorul Tradiției înseamnă pe de o parte, cercetarea textelor Scripturii și așa-numitelor monumente ale Tradiției, iar pe de altă parte, exprimarea lor în context interdisciplinar, universitar, pentru identificarea acelor convergențe spre o cunoaștere rațional-duhovnicească a omului și lumii. Această dinamică a Teologiei în interiorul Tradiției reprezintă baza pentru misiunea Teologiei în Universitate, în conclavul celorlalte științe. Dacă vorbim de un caracter dinamic al Tradiției în Biserică, putem vorbi și de un caracter dinamic al Teologiei în interiorul Tradiției Bisericii.

c) Metoda experimental-rațională. Studiul Teologiei se fundamentează în primul rând pe metoda experimental-ecclesială ca integrare a celui ce dorește să cunoască în dimensiunea de viață a Bisericii. Teologia în Ortodoxie nu se referă la studiul distant, strict rațional al textelor și documentelor Tradiției fără asumarea modului de viață ortodox, ci, în primul rând integrarea teologului în dimensiunea de viață a Bisericii din care va scoate înțelesuri noi cu privire la mesajul Revelației lui Dumnezeu în istorie pentru fiecare context. Metoda experimentală o vedem ca așezare a teologului în interiorul Tradiției și experienței Bisericii și accesarea cunoașterii teologice prin experiență conștientă, exprimată apoi prin criteriile rațiunii. Pentru a înțelege funcționalitatea acestei metode, trebuie să afirmăm în primul rând că cunoașterea în Teologie înseamnă participare la Adevăr¹, iar în al doilea rând că în teologia ortodoxă

¹ Nikos MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 37.

există o relație interioară între cunoașterea prin experiență și cunoașterea rațională². Atât Părinții Bisericii, cât și teologii ortodocși din a doua jumătate a secolului al XX-lea au afirmat legătura strânsă dintre teologie și spiritualitate, teologie și experiență³. Teologia ortodoxă nu este gnoză, ci ea ne duce dincolo de cunoașterea naturală, este unire cu Dumnezeu, crează premisele îndumnezeirii omului. Această perspectivă pune în evidență metoda paradoxală a Părinților Bisericii. Metoda paradoxală prin care Teologia operează datele antropologice și cosmologice ale lumii este integrală și creează premisele unei cunoașteri integrale, experimental-raționale, transcendent-imanente, o cunoaștere mântuitoare. Metoda paradoxală de abordare a omului – taină și lumină – a cosmosului – taină și lumină – din perspectiva Revelației care are în centrul ei Treimea, reprezintă marea provocare a oricărei științe din cadrul Universității. Omul nu este privit doar ca trup, ci în integralitatea ființei sale, în dimensiunea paradoxală a persoanei în comuniune, ca ființă spirituală; la fel cosmosul nu este privit doar în dimensiunea materială, utilitaristă și exterioară, ci și în dimensiunea duhovnicească, comunională, ca dar al lui Dumnezeu făcut oamenilor și între ei. Prin metoda experimentală trecem dincolo de cuvinte în sesizarea tainei lui Dumnezeu, fără să anulăm cuvintele și rolul lor în transmiterea Tainei. Din această perspectivă, teologia ortodoxă depășește ideologiile și idolatriile lumii.

d) Metodă selectiv-apologetică a Teologiei. Fundamentată pe Revelație, care are caracter neschimbabil, Teologia ortodoxă actuală, după modelul teologiei patristice întrupate și exprimate de Părinții Bisericii, asumă o metodă selectivă în privința filosofiilor și științelor din Universitate. Pe de o parte recunoaște caracterul științific al celorlalte domenii de cercetare, pe de altă parte, asumă selectiv date din alte domenii pentru a sublinia adevărul spre care converg toate științele și filosofii lumii, adică realitatea veșnică a Logosului

² Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 115.

³ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Editura Basilica, București, 2010, p. 33. A se vedea și Valdimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, 1976; Andrew LOUTH, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Clarendon, Paperbacks, 1989.

întrupat. Metoda selectivă a Teologiei evită atât integrarea totală a sistemelor de valori din cadrul altor științe în Teologie, cât și pericolul depășirii competențelor care ar duce inevitabil – și istoria recentă confirmă – conflictul dintre teologie și științe. Prin urmare, Teologia nu cuprinde în ea nici un sistem al vreunei științe, dar nici ea nu poate fi cuprinsă de vreun sistem autonom uman, decât în încercările ereziarhilor sau a celor care distorsionează prin poziții arbitrare și ideologice, adevărul revelat. Această metodă deschide Teologia spre interdisciplinaritate. O perspectivă interdisciplinară asupra Teologiei ortodoxe în Universitate este necesară și utilă atât pentru adâncirea domeniilor cunoașterii umane în general, cât și pentru transpunerea Teologiei în context misionar și pastoral⁴.

3. Relevanța Teologiei Ortodoxe între celelalte științe

Fără a putea fi redusă la o știință, Teologia ortodoxă are și o dimensiune științifică autentică. Dar dincolo de această dimensiune strict științifică, Teologia este știința „mântuirii și a vieții veșnice”⁵, știința care sintetizează și exprimă sensul vieții de aici și de dincolo, sensul istoriei și împlinirea ei în Împărăție. De aceea, excelența în Teologie nu înseamnă înstrăinare de viața Bisericii, de conștiința eclezială a Ortodoxiei, ci tocmai mărturisirea acesteia în formele adecvate exigențelor academice. Într-adevăr, dincolo de ce se vede și se poate cuprinde prin rațiune și simțuri, rădăcinile Teologiei sunt foarte adânci în solul cunoașterii umane în decursul istoriei. Cunoașterea Teologiei ortodoxe nu vine de la om, nici nu este fantezia vreunui om, ci vine de la Dumnezeu, descoperit ca Treime iubitoare și mântuitoare.

Dacă științele lumii se ocupă, în special, de problematica complexă a imanentului, Teologia, fără să neglijeze structura omului și cosmosului, rămâne centrată în Taina lui Dumnezeu descoperită oamenilor în Hristos, Logosul întrupat. Ea nu vede lumea fără Dumnezeu. Ea vorbește despre prezența lui Dumnezeu în lume și în

⁴ A se vedea Pr. Prof. Dr. Cristinel IOJA, Lect. Dr. Marcel TANG, *Învățământul teologic ortodox din Arad. Itinerar. Forme. Perspective*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2016, p. 17-19.

⁵ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Știința mântuirii*, Editura Basilica, București, 2014.

viața omului. Din lumina acestei Taine oferă prin cercetare și experiență lumină omului și lumii. Celelalte științe pot lua lumina miezului din lucruri în întâlnirea cu Teologia. În relaționarea cu spiritualitatea răsăriteană celelalte științe pot surprinde un nivel mai adânc al realității și sensului lumii. Cercetarea autonomă a lumii și omului nu cred că va aduce beneficii majore omului fără să-l dezechilibreze în existența sa. Pentru că o cunoaștere doar a trupului, sau a structurii universului în exterioritatea lui materială, va lăsa în urmă nu simplu elementele psihologice ale omului sau energiile universului, ci adâncimea ontologică a acestuia și rostului lui spiritual în univers. O știință nu trebuie studiată doar ca știință în sine, ci în deschiderea ei spre ale niveluri ale cunoașterii, iar teologia în această ecuație are un rol special și poate aduce multă lumină în cadrul științelor. Mai mult, în măsura în care științele se dezvoltă în discrepanță cu sensul lumii și al omului, ele devin științe ale morții și distrugerii. De aceea, științele au nevoie de lumina Teologiei pentru a fi deschise spre străfundurile de lumină ale universului și ale ființei umane. Chiar dacă Teologia pare pentru unii inefficientă în cadrul științelor, considerăm că fără ea, celelalte științe vor pierde legătura cu ansamblul și cu nivelurile adânci ale cunoașterii dintotdeauna. Pe de altă parte, Teologia ortodoxă nu caută să se substituie științelor, nici să le limiteze sau desființeze în demersul lor epistemologic, ci caută să le orienteze prin principiile și experiența ei înspre noi conexiuni imanent-transcendente prin care acestea să poată participa la cunoașterea deplină a realității. Și aceasta întrucât în ceea ce privește macrocosmosul, științele încă nu dibuiesc hotarele universului, cu atât mai puțin tainele lui, iar în ceea ce privește microcosmosul, corpusculi de bază se înmulțesc, ajungându-se la sesizarea unui ocean de energie. Ori, teologia biblică și patristică a sesizat pe baza Revelației existența acestor realități și a dezvoltat în chip paradoxal înțelesurile lor. Spiritualitate, energie necreată, lumină necreată, har necreat, transfigurare, îndumnezeire, duh, minte înduhovnicită, inimă, persoană și comuniune, sunt realități și teme teologice care stau la baza mărturisirii credinței Bisericii dintotdeauna cu privire la Dumnezeu-om-lume.

4. Dimensiunea formativ-duhovnicească a Teologiei ortodoxe

Faptul că, prin metodele ei, Teologia ortodoxă nu rămâne doar la luminile rațiunii umane, ceea ce nu ar fi distins-o prea mult de celelalte discipline umaniste și sociale, descoperă fundamentele ei revelaționale și dimensiunea formativ-duhovnicească. Rădăcinile ei nu sunt în rațiunea umană, nici în metodele instrumentale ale diferitelor științe, ci în Revelație și apoi, în experiența și Tradiția Bisericii. De aceea, Facultatea de Teologie Ortodoxă nu prilejuiește întâlnirea studenților cu istoria și culturile diverse ale umanității, cu istoria civilizației și a religiilor, ci, în primul rând, cu propria identitate spirituală și cu experiența concentrată a Tradiției ilustrată în viețile sfinților și istoria creștinismului răsăritean. Formarea tinerilor studenți nu este restrânsă doar la un exercițiu rațional-intelectual, acumulativ de cunoștințe, ci privește integralitatea persoanei în dimensiunea duhovnicească-rațională. Prin urmare, nu este vorba doar despre o simplă formare a rațiunii după anumite principii științifice, ci despre *formarea omului* în perspectiva propriilor rădăcini și perspective istoric-eschatologice, teologic-eclesiale.

În Facultățile de Teologie nu sunt formați tineri în perspectiva slujirii vreunei științe, ci sunt formați tineri pentru slujirea umanității în perspectiva transfigurării ei. Teologia nu este un clișeu sau ideologie, ci este firescul cunoașterii supra-raționale a fiecărui om pentru înțelegerea sensului său și al lumii, pentru depășirea morții și viața fără sfârșit în Hristos. De aceea, Teologia nu doar informează, ci formează, nu se reduce la immanent, ci își are sursa în transcendent, nu se reduce la o știință rațională, ci privește printr-o metodă paradoxală, apofatic-catafatică propriul demers și scop în vederea unirii omului în iubire cu Dumnezeu.

Și în celelalte științe se vorbește despre o anumită „tradiție” și despre o dimensiune „formativă”, însă teologia accesează nu doar dimensiunea immanentă a cunoașterii sau o parte a complexității omului și lumii, ci atât omul cât și lumea, atât imenentul, cât și transcendentul din perspectiva lui Dumnezeu revelat în istorie. Aici

nu ne referim la o suprapunere sau confuzie dintre teologie și celelalte științe, nici la reiterarea hegemoniei scolastice în secolul al XXI-lea, ci la identificarea sensului integral al cunoașterii omului și a lumii prin prisma Revelației și a finalității în cadrul Teologiei.

4.1. Formarea tinerilor după modelul lui Hristos și al Sfinților

Modelul suprem de formare al tinerilor teologi este Iisus Hristos. Părinții Bisericii au ilustrat importanța modelului lui Hristos pentru fiecare om în parte. Clement Alexandrinul scrie *Pedagogul*, iar Chiril al Alexandriei, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul îl prezintă ca Arhetipul spre care tinde omul.

Lumea postmodernă nu doar inversează valorile tradiționale cu valorile omului fără rădăcini, ci și descalifică orice referință transcendentă. Modelele lipsesc, totul se prăbușește într-o imanență amorfă. Hristos, modelul veșnic al omului este relativizat în ofensiva așa-numitelor creștinisme pierdute, de inspirație neognostică, în timp ce soteriologia general umană se fundamentează doar pe principii umane sau cel mult creatural spirituale și psihologice. În Facultățile de Teologie Ortodoxă continuă să rămână vie paternitatea duhovnicească combinată cu rigorile instituționale, libertatea cu autoritatea, concentrarea Tradiției duhovnicești a Răsăritului creștin în personalitatea duhovnicului neseplat de autoritatea Bisericii integrată în sobornicitate. Formarea tinerilor nu accesează modelele filosofilor sau ale oamenilor cu calități speciale din diversele niveluri ale lumii, ci modelele celor care au participat la transcendență prin curățirea de patimi și sfințenia vieții. Modelele tinerilor teologi sunt Sfinții care ilustrează posibilitatea desăvârșirii omului prin integrarea în modelul absolut al sfințeniei, adică Hristos. Spre deosebire de alte domenii, în Teologie, este abordat omul în integralitatea ființei lui, precum și în perspectiva unirii reale cu Creatorul. Prin urmare, formarea tinerilor în Facultățile de Teologie cuprinde și depășește calitativ toate scopurile propuse de filozofie, sociologie, psihologie și științele umane în general, tocmai prin viziunea holistică asupra omului și prin participarea la transcendent. Formarea lor face parte din itinerarul

desăvârșirii lor în Hristos și Biserică. Formarea tinerilor după modelul lui Hristos și al Sfinților implică realitatea *comuniunii* dintre ei și Hristos, dintre ei și Sfinți. Sfinții devin astfel modele demne de urmat pentru toți creștinii, modele ale întrupării voii lui Dumnezeu în viața lor: „...așa cum pictorii, când pictează chipuri după modele, se străduiesc să transmită caracterul modelului tehnicii lor (pentru a realiza un tablou frumos), la fel și cel care se străduiește să se realizeze pe sine desăvârșit în fiecare fel de virtute, trebuie să privească la viețile sfinților, ca și cel care lucrează și finisează statui, și să-și însușească bunătatea aceloră prin imitare”⁶. Creștinii ca și chipuri ale Chipului, sunt chemați să imite prin fapte modelul Hristos, sfințenia vieții descoperită în Hristos: „Astfel, după cum atunci când voim să învățăm arta picturii, maestrul schițându-ne pe tablă vreo formă frumoasă, trebuie să imităm frumusețea acesteia, fiecare pe placa noastră, astfel ca placa fiecăruia să se înfrumusețeze la fel cu modelul frumuseții care ne este pus înaintea, tot astfel, de vreme ce fiecare din noi este pictorul vieții sale proprii, iar arta creației acesteia este intenția noastră frumoasă, culorile pentru prelucrarea chipului care ne stă înaintea fiind virtuțile, este o foarte mare primejdie ca frumusețea modelului care ne stă înaintea să fie schițată în sufletele noastre, de noi, sub forma unei măști respingătoare și urâte și cu niște culori murdare, alcătuind astfel în locul chipului Stăpânului nostru o întipărire a răutății. Dimpotrivă va trebui să căutăm ca, pe cât va fi cu putință, culorile cele curate ale virtuților, amestecate într-o îmbinare meșteșugită, să ia asemănarea frumuseții pe care o avem înaintea, după cum a făcut și Sfântul Apostol Pavel, devenind un chip al lui Hristos, printr-o viață virtuoasă.”⁷

⁶ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola a II-a către prietenul Grigorie*, III, în „Scrieri”, partea a III-a, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 534.

⁷ Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre desăvârșire către monahul Olimpiu*, în „Scrieri”, partea a II-a, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 467-468.

4.2. Formarea tinerilor prin adevărul Scripturilor și al Părinților

Evangelhia este „vestea cea bună” pe care cine o asumă găsește cheia spre viața cea veșnică înțeleasă ca viață de comuniune cu Cel pe care Evangheliile îl vestesc: Logosul veșnic al Tatălui. Scripturile instaurează nu simplu o relație intelectuală între text și cititorul lui, ci o legătură comunională, vie, personală și integrală între Dumnezeu și om. Scripturile nu sunt doar documente ale unei religii care a irumput în istorie acum mai bine de 2000 de ani, ci este mesajul viu și mântuitor al lui Dumnezeu în conștiința umanității până la sfârșitul veacurilor. Prin urmare, nu informația în sens științific și istoric primează, ci relațiile iubitoare dintre Dumnezeu și om în decursul istoriei mântuirii, care devin fundament și model al relației dintre Dumnezeu și om în Biserică până la sfârșitul veacurilor. Prin urmare, adevărul Scripturilor nu este desprins de viață și nici nu izvorăște din viața omului, ci este Adevăr întrupat care integrează viața umană fără să o anuleze. Acest Adevăr integrează, restaurează și transfigurează, nu anulează pe om și cosmosul. Contestarea Scripturilor în context postmodern poate fi depășită prin asumarea Scripturilor de tinerii integrați în dimensiunea experimentală a Bisericii în care Scripturile sunt structural prezente în textele liturgice și duhovnicești. Scripturile sunt cele în care descoperim pe Hristos și implicit adevărul mântuitor. Textul lor ne invită să trecem dincolo de literă, spre miezul de foc al lor, spre structura vie a mesajului lor mântuitor. Scripturile nu sunt formative atât prin citirea loc izolată, autonomă și însingurată, închisă într-un fel de acumulare de informații, ci prin asumarea liturgic-ascetică a lor, într-o experiență comunională cu întreaga Biserică. Adevărul Scripturilor este adevărul Bisericii la care eu sunt chemat să particip în comuniune cu întreaga Biserică. Studiarea Scripturilor aduce o conștientizare acută a faptului că voia lui Dumnezeu ne este transmisă prin acestea sub forma unor exemple de viață întrupate în cel mai înalt grad în viețile sfinților, exemple menite să configureze și viața noastră după forța mărturisitoare și iluminatoare a lor: „calea de căpetenie pentru descoperirea adevărului mântuitor este cercetarea Sfințelor Scripturi, pentru că în

ele ni s-au transmis atât poruncile privitoare la faptele noastre, cât și viețile fericitorilor bărbați, care stau în fața noastră, vrednice de a fi imitate ca niște icoane vii ale viețuirii în Dumnezeu. Și astfel, în orice parte simte fiecare creștin că-i lipsește ceva, aici își află, ca într-o farmacie de obște, leacul potrivit pentru boala lui, binențeles dacă va fi hotărât să-și urmeze modelul”⁸

Scripturile sunt imprimate în dimensiunea liturgică și doxologică a Bisericii, în dogmele și spiritualitatea Ortodoxiei, ele nu sunt izolate de viața Bisericii, ci fac parte integrantă din aceasta. Din această perspectivă sunt depășite atât intelectualismul cât și izolaționismul cercetării Scripturilor și a înțelesurilor din ele. Dar Scripturile nu sunt despărțite de Tradiția pe care au fost scrise și interpretate. Teologia ortodoxă afirmă unitatea organică nu doar între Prooroci și Apostoli, ci și între Apostoli și Părinți. Biserica cuprinde în învățătura ei atât kerigma apostolică, cât și dogmele Părinților. Sfântul Atanasie cel Mare precizează episcopului Serapion de Thmuis că cele ce i le-a scris, le-a scris „după credința apostolică predată nouă de Părinți, neadăugând nimic din afară, ci ceea ce am învățat, am pus în scris în acord cu Sfintele Scripturi”⁹.

De aceea, teologia ortodoxă trebuie privită și cunoscută unitar, fiind golită de sens și conținut în afara Scripturilor și a teologiei Părinților Bisericii. Părintele Stăniloae subliniază legătura teologiei patristice cu Biblia și cu Biserica: „Toate scierile Părinților sunt o interpretare a Bibliei. Se poate spune că în Biserica Părinților teologia este întotdeauna o teologie biblică. Ei nu citează decât Biblia, nu citează aproape deloc Părinții anteriori lor, cu excepția perioadei bizantine. Părinții primelor veacuri, Atanasie, Chiril, nu citează decât Biblia, fac un comentariu doxologic al Bibliei. În comentariul lor la Biblie, Părinții rămân totdeauna credincioși Duhului Bisericii, rămân în cadrul glasului Bisericii. Fără a se referi întotdeauna în mod explicit la unul sau altul din sinoade, ei rămân totuși în mod nemijlocit în fidelitate

⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola a II-a către prietenul Grigorie, III*, în „*Scrieri*”, partea a III-a, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, pp. 119-120.

⁹ Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Epistola I către Serapion XXXIII* în „*Scrieri*”, partea a II-a col. „Părinți și Scriitori Bisericești” vol 16, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988, p. 65.

față de credința Bisericii. Ei arată că credința Bisericii reiese din textul Biblic (...) Credința Bisericii este cuprinsă întreagă în Biblie”.¹⁰

4.3. Formarea tinerilor prin experiența de rugăciune a Bisericii

Formarea tinerilor prin experiența de rugăciune a Bisericii nu se referă doar la practicarea rugăciunii, ci și la formarea conștiinței eclesiale și valorificarea continuă a ethosului comunitar. Rugăciunea este știință a zidirii interioare a omului și a păstrării comuniunii cu Dumnezeu. Rugăciunea se deprinde și se experimentează în „laboratorul învierii”, Biserica, superior oricăror laboratoare. În acest laborator nu se experimentează ceva distant, ci chiar vindecarea celui care experimentează. Tinerii intrați în laboratorul spațiului eclesial nu experimentează ceva ce nu are legătură interioară cu viața lor personală, ci tocmai procesul re-zidirii lor. Ei sunt propriul lor subiect în experimentul rugăciunii Bisericii și al unirii cu Dumnezeu în Taine. Experimentul în laboratorul învierii, Biserica, nu se realizează pe un obiect separat de cel care conduce experimentul, ci se realizează asupra propriei vieți, în care primești să lucreze tainic Dumnezeu. Aici, în centrul experimentului, nu sunt obiecte, ci subiectele umane, chemate să participe la Subiectul absolut sau la comuniunea Persoanelor Treimice. Teologia fără rugăciune, teologia fără Liturghie nu-și atinge scopul. Tinerii teologi pentru a identifica forța teologiei trebuie să fie oameni ai rugăciunii, să descopere dincolo de literă și suprafață, adâncul de taină a celui ce se descoperă și se dorește a fi exprimat prin teologie. De aceea, teologia nu poate fi ruptă de Biserică sau de viața experimental-liturgică a acesteia. Această viziune nu anulează importanța culturii teologice pentru formarea tinerilor.

Caracterul formativ al Teologiei, unde includem practicarea virtuților și viața ascetică a Bisericii, nu anulează pe cel informativ. Teologia în sens academic are și a dimensiune informativă. Această dimensiune nu trebuie înțeleasă ca și gândire autonomă, ci tot ca integrare în conținutul de viață al Tradiției. Ceea ce se transmite nu sunt simple informații, ci conținuturi de viață sfântă care asumate și

¹⁰ M. Costa de BEAUREGARD, Dumitru STĂNILOAE, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria Cornelia OROS, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 123-124.

experiate în mediul eclesial, transfigurează. Florovsky descrie maniera în care Părinții au înțeles teologia, sensul și rolul ei: „Teologia lor era un mesaj, o kerigmă, era o teologie kerigmatică, aranjată logic și suplinită de argumente intelectuale. Ultimul ei scop era aducerea credinței la cunoașterea și experiența duhovnicească. Separată de viața în Hristos și de trăirea credinței, teologia este lipsită de convingeri, ea poate degenera într-o dialectică goală, o poliloghie seacă, lipsită de orice consecință duhovnicească. Teologia patristică este înrădăcinată existențial într-o hotărâre decisivă a credinței. Nu este o disciplină explicabilă „prin sine” care poate fi prezentată numai prin prisma rațiunii, adică „aristotelikos” fără nici un argument duhovnicesc dinainte stabilit”¹¹.

Cultura teologică nu este concepută în dimensiunea formativă a Facultăților de Teologie Ortodoxă, desprinsă de programul liturgic-duhovnicesc. Mișcarea formativă este dinspre Liturghie spre orele de curs și întoarcerea din nou la Liturghie. Acumularea informațiilor este combinată cu experiența rugăciunii și cu înțelesurile adânci ale istoriei mântuirii prezente în formă doxologică în cultul Bisericii. Din aceste baze transcendente primim puterea să mărturisim pe Hristos în diferitele contexte ale lumii.

4.4. Formarea tinerilor

prin cultura vizuală a icoanelor și artei bisericești

Cultul icoanelor are un loc bine definit în Biserica Ortodoxă. Pentru exprimarea lui, Biserica a luptat cu multe sacrificii, tocmai pentru că exprimă iconomia dumnezeiască cu privire la om și lume în imagini. Într-o lume globalizată a imaginii, o lume în care putem vorbi despre provocarea imaginii și influențele fără precedent a mediilor asupra vieții umane în complexitatea manifestărilor ei, Biserica propune o alternativă imagistică vindecătoare¹². Sfintele

¹¹ Pr. Georges FLOROVSKY, *Biblie, Biserică, Tradiție. O perspectivă ortodoxă*, trad. Radu Teodorescu, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 200.

¹² A se vedea Léonide OUSPENSKY, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 1960; Paul Evdokimov, *The Art of the Icon: a Theology of Beauty*. Redondo Beach, California: Oakwood Publications, 1990; Leonid OUSPENSKY and Vladimir LOSSKY. *The Meaning of Icons*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989; Michel QUENOT, *Învierea și icoana*, trad. Pr. Dr. Vasile RĂDUCĂ, Editura Christiana, București, 1999; Jean-Luc MARION, *Crucea vizibilului. Tabloul, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, trad. Mihail Neamțu, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

icoane propun un mod de viață delimitat de urâtul și stricăciunea lumii, de lumea păcatului și a morții. Ele propun realitatea transfigurată a umanului în Hristos, concretizată în Viețile Sfinților, precum și vindecarea simțurilor pervertite prin contemplarea sensului final al lumii și omului. Prin urmare, în Facultățile de Teologie Ortodoxă se realizează formarea tinerilor printr-o cultură a imaginii ridicată din stricăciune și moarte, un fel de *design* pnevmatizat al umanului și lumii. Tinerii sunt formați printr-o cultură a vizualului care prin contemplație dobândește dimensiuni transcendente în Biserică. Nu doar Dumnezeu este prezent haric în lume prin icoană, ci și cel care contemplă icoana în rugăciune este prezent în Dumnezeu, prin har. Dincolo de Manualele de teologie, tinerii trebuie să știe că mesajul mântuitor al lui Hristos este adresat și prin alte moduri în Biserică, fapt ce relevă importanța legăturii organice dintre teologie și spiritualitate. „Un imn liturgic, o cuvântare sau viața unui sfânt, o pictură bisericească pot exprima adesea o cugetare și un mesaj teologic profund, pe care e posibil să nu le întâlnești într-un tratat de dogmatică. Dar și invers, exactitatea unei formulări teologico-dogmatice nu poate fi oferită de expresia artistică sau plastică simbolică și polivalentă. Geniul Ortodoxiei constă tocmai în faptul de a menține o unitate organică între teologia conceptuală și cea artistic-liturgică, între teologia academică și teologia exprimată în spiritualitatea Bisericii, sub formă de teologie predicată, cântată, pictată, zidită, ascetico-filocalică, aghiografică. Astfel, se evită, de pildă, o bipolarizare păgubitoare a teologiei în intelectualism cerebral, pe de o parte, și spiritualitate sentimental-individualistă, ateologică (lipsită de înrâurirea dogmatică eclesială), pe de altă parte”¹³.

Icoanele sunt memoria vizuală a Bisericii, memoria vizuală a lucrării Treimii în lume, istorie și Biserică până la sfârșitul veacurilor. În ele întâlnim bazele unui dialog constructiv cu știința în vederea înțelegerii dimensiunii spirituale a universului. Tinerii teologi pot valorifica apologetic temele iconografice privind omul și lumea pentru a sublinia finalitatea și spiritualitatea acestora, precum și posibilitatea materiei de a fi transfigurată.

¹³ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, p. 38.

În relație strânsă cu cultul icoanelor este arta sacra. Prin aceasta tinerii au acces la prototipurile existențiale formative: Hristos, Maica Domnului, Sfinții. Prin arta sacră se exprimă nu doar imaginea iconomiei lui Dumnezeu în istorie, ci și nuanțele profunde ale unei teologii în culori. Semnificațiile teologice ale artei sacre sunt în strânsă legătură cu textul Sfintelor Scripturi și cu experiența Bisericii răsăritene. Prin arta sacră se exprimă ethosul complex al Bisericii noastre în contemporaneitate. Acest ethos conferă identitate creștină în contextul secularizării și globalizării lumii. Pe lângă identitatea spirituală pe care o imprimă arta sacră, există și o dimensiune culturală pe care o exprimă în contextul dialogului dintre culturi.

4.5. Formarea tinerilor prin asumarea dialogului cu ceilalți

Teologia ortodoxă mărturisește pe Hristos în contextul unei lumi secularizate și globalizate. Lumea în care teologia ortodoxă este chemată să se exprime este o lume deschisă, mișcată într-un ritm amețitor de medii și structurată disproporționat într-un Babilon al culturilor, filosofiilor și credințelor religioase. Șansa Ortodoxiei nu este enclavizarea, ci dialogul. Dialogul are mai multe planuri: dialogul teologie-cultură, unde este inserat dialogul teologie-știință, dialogul intercreștin și dialogul interreligios.

Prin urmare, tinerii teologi trebuie să deprindă arta dialogului dimpreună cu apologia credinței Bisericii. Dialogul teologic, fie de nuanță ecumenică, intercreștină, fie culturală sau interreligioasă, sau cu știința și filosofia actuală, trebuie să facă parte integrantă din misiunea Bisericii. Necesitatea dialogului se impune chiar și în contextul pastorației actuale, în contextul parohiilor rurale și urbane. Omul actual nu mai asumă taina credinței fără o minimă înțelegere a noțiunilor ei, fără experiența ei concretă. Tinerii, de pildă, sunt informați, de multe ori deformați prin informație cu privire la sensul Bisericii, al dogmelor, al Sfinților și nu în ultimul rând la sensul credinței în Hristos. Responsabilitatea pentru oamenii care caută sau așteaptă pasiv manifestarea Bisericii în societate, este legată strâns de taina dialogului, de relația eu-tu-noi. Dialogul, așa cum teologia ortodoxă îl înțelege, nu este abdicare, ci prezentare a credinței

înaintea celuilalt și prin interacțiune cu el. Modelul acestui dialog este Hristos. Atitudinile și deschiderile Lui față de cei căzuți în patimi, față de cei de alt neam, față de păgâni, sunt tot atât de multe argumente pentru modul cum trebuie să asumăm dialogul cu lumea. De fapt, Hristos prezent în Biserică în Duhul, menține acest dialog cu lumea, în vederea salvării și transfigurării ei, până la sfârșitul veacurilor. Dar și în cadrul manifestării dialogului multiplu cu lumea actuală, tinerii trebuie să fie bine ancorați în ethosul și experiența Bisericii. Simplul dialog conceptual nu va mișca prea mult lumea. Diverselor cuvinte și concepții despre viața noi trebuie să le opunem viața, adică viața noastră zidită în cel ce este Viața lumii, Hristos. Atunci riscul înstrăinării credinței în cadrul dialogului este redus, iar roadele mărturisirii credinței Bisericii în lume se vor arăta. Spațiul dialogului nu este abstract sau ideatic, ci concret, este spațiul parohiilor actuale în care tinerii teologi sunt chemați să-L mărturisească pe Hristos. Astfel, de la dialogul cu Dumnezeuul Treimic în Liturghie și cultul Bisericii și dialogul inter-comunitar trebuie să luăm putere și să asumăm dialogul intercreștin și interreligios, dialogul inter-uman în general. Fundamentele acestui dialog sunt date în creația omului după chipul Logosul întrupat, al Cuvântului veșnic. Omul este ființă dialogică. Să-l facem transparent pe Hristos în viața noastră și de acolo poate începe dialogul cu întreaga lume.

Tânărul postmodern și construcția viitorului. Demersuri pastorale pentru o contextualizare eclezială a proiectului de viață

Arhim. Prof. dr. Teofil Tia
Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Motto: „Trei sunt cu neputință mie a pricepe și
o a patra nu știu: urmele vulturului când zboară, căile
șarpelui pe piatră, calea corăbiei când merge pe mare;
și căile omului în tinerețile lui.” (Pilde, 30, 18-19)

1. Familia de proveniență – un „uter” social excesiv prelungit temporar

În interiorul familiei, tinerii se deprind să reziste la tentațiile superficiale ale pseudo-culturii de masă promovate de mass-media, în care totul apare ca imediat și trecător; ea naște un simț al provizoriului, restrângând orizonturile speranțelor umane. În societatea de azi însă întâlnim extrem de multe familii destrămate; și când nu este cazul, transmiterea semnificației și a credinței prin intermediul familiei este foarte slabă. Rezultatul este o vulnerabilitate și o solitudine existențială care îi lasă pe mulți tineri privați de susținere, fără o ancoră puternică într-un „acasă”.¹ Pentru nenumărate decenii, familia

¹ Michael Paul GALLAGHER, *Parlare di Dio nella cultura di oggi*, în *La Civiltà Cattolica*, II (1994), p. 441.

a constituit spațiul clasic al confruntării dintre generații, cu alte cuvinte, o „parcelă socială” a conflictului acceptat. Tensiunile și contradicțiile care au caracterizat pentru decenii raportul dintre părinți și copii tind să dispară în societatea postmodernă.² De ce?

Noile generații, crescut și formate într-un climat social marcat de complexitate și incertitudine (generată de mutațiile galopante și interminabile), își percep propriul viitor ca rezultat al unor circumstanțe externe inevitabile și strivitoare, viitor ale cărui dinamici scapă posibilităților individuale de control, orientare și intervenție. Conștientizarea faptului că nu au puterea să-și domine propriul destin, că nu dispun de instrumentele pentru a guverna „navigarea” spre propriile țeluri, generează un foarte pronunțat sentiment de neputință și dependență. Drept urmare, tinerii tind „să delege” familiei de proveniență responsabilitățile și „costurile” pe care le presupune „construcția” propriului viitor.³ Vorbim deci de o hegemonie în viața tinerilor a familiei de proveniență.⁴

Lucrul acesta este cauzat de competitivitatea socială (și selecția, deseori, riguroasă) (1), de prelungirea itinerariilor universitare și a parcursurilor de formare profesională (masterat, studii post-universitare, doctorale, reconversii profesionale etc.) (2), de foarte înaltele exigențe privitor la stilul de viață (3), de scăzuta receptivitate a instituțiilor și firmelor angajatoare (4), de carența oportunităților de locuit (chirii, cămine de locuit etc.) (5). Familia de proveniență a devenit deci spațiul de refugiu pentru mulți tineri ai lumii noastre, întrucât constituie o sursă de oportunități la care nu se poate renunța. Iată deci un alt element specific postmodernității: Convingerea tinerilor că familia de proveniență joacă un rol decisiv pentru propria reușită în viață și scăzuta încredere în propriile resurse individuale și

² Cercetările recente realizate în Italia de către CENSIS concluzionează că rata conflictualității din mediul familial a scăzut vertiginos, realizându-se o suspectă pacificare. Cea mai mare parte a tinerilor occidentali se declară mulțumiți de relația cu părinții, și doar un segment relativ nesemnificativ mai acuză existența unui contrast aspru cu aceștia. Cu alte cuvinte, conceptul tradițional de „fractură între generații” a dispărut din realitatea concretă, devenind element uzat doar în manualele depășite.

³ Giuseppe FACCIN, *Pastorale Giovanile*, Edizioni dell'Università, Padova, 2000, p. 6.

⁴ Întâlnim adeseori tineri care umblă împreună cu părinții pentru a-și găsi un loc de muncă, sau părinți care poartă CV-ul copiilor lor pe la diferite instituții în vederea angajării.

în oportunitățile externe.⁵ Familia a devenit – în societatea occidentală de tip clasic – o agenție de orientare și de informații, chemată să tuteleze tranziția noilor generații spre deplina maturitate, suplinind vidul lăsat în urmă de statul social.

Familia de proveniență devine deci mult mai fragilă în plan educativ, sector în care beneficia de un primat anterior: și-a pierdut deci rolul de agenție de prim rang în planul socializării, educației și transmiterii semnificațiilor și a valorilor. Acestea au fost substituite de responsabilități de tutelă și asistență. Ea a devenit o adevărată agenție poli-funcțională, întrucât dificultățile obiective de inserare a tinerilor în viața adultă au revărsat asupra ei o mare responsabilitate în susținerea tranziției. Toate noile sarcini ale familiei s-au au fost preluate în dauna rolului ei anterior de satisfacere a nevoilor imateriale ale tinerilor de relaționare, de comunicare inter-subiectivă, de susținere a procesului de socializare și transmitere inter-generațională a valorilor.

2. „Perpetua adolescență” și retinerea la orice angajament pe termen lung: lichidarea eticii viitorului

În noul context este foarte dificil raportul pe care comunitatea creștină îl poate avea cu universul tinerilor: acesta poate fi de pasivă acceptare (1), de contestare frontală (2) sau de discernământ critic (3). Iată câteva linii de tendință contemporană, coagulate în jurul a două arii de interes: dragoste/sexualitate/familie și profesie⁶. La capitolul

⁵ CENSIS este un centru de studii privitor la „investițiile sociale”, un institut de cercetare socio-economică fondat în 1964. Începând din 1973 a devenit o fundație recunoscută de către statul italian, grație implicării în cercetare a unor organisme publice și private gigantice. Institutul realizează o constantă, articulată și de maximă competență, activitate de cercetare, consultare și asistență tehnică în plan socio-economic. Această activitate de cercetare s-a desfășurat de-a lungul deceniilor prin intermediul studiilor asupra economiei, evoluției teritoriale, sociale, programelor de intervenție și inițiativelor culturale în sectoare vitale ale realității sociale: formarea, munca și reprezentarea, bunăstarea populară (welfare) și sănătatea, teritoriul și rețelele, subiecții economici, mass-media și comunicarea, guvernul, conducerea publică, securitatea cetățenilor și cetățenia. Anual dă publicității un „Raport privitor la situația socială a țării”, considerat cel mai calificat și complet instrument de interpretare a realității italiene.

⁶ R. TONELLI – G. VILLATA, *Pastorale Giovanile*, în *Enciclopedia di Pastorale. Fondamenti* (a cura di Bruno Seveso e Luciano Pacomio), Edit. Piemme, Casale Monferrato, 1992, pp. 157-169.

„familie”, este evidentă relativizarea, până chiar la banalizare, a sexualității. Distincția operată în vremurile trecute, în societatea tradițională (încă activă la generațiile adulte de astăzi) între sexualitatea „legitimă” (adică aceea situată „cel puțin” în cadrul unei relații afective orientate spre căsătorie) și sexualitatea de tip „vagabondaj” (înțeleasă ca experimentare a plăcerii, căutare a senzualității, iar în cazul căsătoriților ca evaziune din aparenta platitudine a vieții conjugale) dispare. Dispare încet distincția între sexualitatea „pe termen lung”, și aceea „pe termen scurt”: toate relațiile sexuale, chiar și cele conjugale, par să fie puse sub semnul precarității și al provizoriului. Lucrul acesta este demonstrat de atitudinea noilor generații față de divorț, considerat perfect „legitim” în cazurile unei căsătorii „nefericite”, căsătorie considerată nevrednică de a fi dusă pe mai departe.

Criza căsătoriei este într-o strânsă legătură cu reticența tinerilor la orice angajament „pe termen lung”, fapt care nu doar pune sub semnul întrebării supraviețuirea unei căsătorii, ci și descurajează încheierea căsătoriei. Unele studii sociologice previzionează că un sfert dintre tinerii de astăzi nu se va căsători niciodată.⁷ Familia trebuie deci să parăze loviturile dinamicii culturale în derulare azi: este chemată să fie unitară într-o lume fragmentată; să demonstreze durabilitate într-o epocă marcată de provizorat; să-și însușească niște valori care să-i garanteze consistența, coerența și trănicia într-un timp al relativismului etic⁸.

⁷ Unii afirmă că amânarea căsătoriei este cauzată de implicarea profesională excesivă; se pare însă că viziunea culturală populară care, de peste două secole, a identificat căsătoria cu momentul de intrare în viața adultă, s-a finalizat. *Astăzi, pentru tineri, intrarea în viața adultă și exercițiul sexualității sunt legitime fără a mai parcurge „traseul obligatoriu” al căsătoriei.* Giorgio CAMPANINI, „La nuova cultura giovanile, una sfida per la fede?”, în *Aggiornamenti sociali* 2 (1995), p. 125.

⁸ Dimensiunea viitorului este specifică unei societăți aflate în transformare. La acest capitol identificăm un element de diferență esențială față de societatea „schimbării”, specifică prezentului: aceasta corespunde modelului de „societate narcisistă”, care **manifestă plictis față de natalitate și nu mai are forța să se gândească la viitor.** O astfel de societate și-a pierdut interesul pentru viitor. Valoarea reproducerii biologice și sociale rămâne valoare numai în măsura în care este prezentă în societate o „etică a viitorului”, care este o etică a responsabilității. Marco Orsi, *Demografia ed ecologia: la nascita come responsabilità' verso il futuro*, în *Aggiornamenti Sociali*, 5 (1995), p. 356.

În ceea ce privește domeniul profesiei, mutațiile sunt, de asemenea, radicale; aceasta a devenit foarte mobilă și fluctuantă. Momentul de „intrare” într-o profesie a devenit neclar și indefinit, și însăși distincția între „angajat” și „șomer”, s-a decolorat foarte mult, întrucât există nenumărate situații intermediare (spre exemplu, serviciul part-time). În plus de aceasta, în contextul contemporan de „descentrare”, serviciul, realizarea profesională (în percepția tinerilor) și-a pierdut semnificația personalizată, statutul de „componentă semnificativă” a vieții, „centralitatea”. Sunt puțini tinerii (chiar dacă sunt adeseori mai vizibili, mai influenți, mai favorizați de spațiul public) care astăzi – fac din reușita profesională o componentă fundamentală a propriei identități. Se înmulțesc, în schimb, atât în planul profesional cât și al muncii, apartenențele parțiale, adică „experimentale.”⁹

Vorbim astfel despre o adolescență interminabilă, flancată de două fenomene care, pe de o parte o anticipează, pe de alta o prelungesc: precocitatea pubertății (la ambele sexe) și tardivitatea căsătoriei și a implicării profesionale. Se profilează deci o adolescență psihică de-a lungul a 20 de ani: de la 12-14 ani – începutul pubertății la 32-34 de ani, anii dobândirii unui serviciu relativ stabil și ai căsătoriei. Universul cultural-existențial al tinerilor este tot mai puternic bulversat de aceste mutații fundamentale, totul dobândind o notă tot mai accentuată de experiment: se poate schimba partenerul de viață, locul de muncă, orice, dacă experimentul pare că nu funcționează.¹⁰

3. Precaritatea ca „definiție” acceptată a realului.

Deficitul universal de proiectualitate

Cultura provizoratului care domină în lumea de astăzi este favorizată de intrarea tardivă pe scena vieții adulte; specific ei este nesiguranța și neîncrederea în viitor. Tinerii nu formulează previziuni pentru viitorul lor imediat, nu-și fac proiecte de viață, se lamentează că se află în fața a nenumărate capcane; viața pare a fi punctată de

⁹ Asistăm, cu alte cuvinte, la o **tinerete prelungită** (cu o persistență a rezidenței în familia de origine) și la atenuarea – dacă nu chiar la dispariția – unui net și definitiv pasaj de la lumea tinerilor la lumea adulților. **Profesia și căsătoria nu mai au rolul „ritualic” care le era atribuit în trecut.** Cfr. Giorgio CAMPANINI, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰ *Ibidem.*

infinite elemente de nesiguranță. „Timiditatea” în a procrea pare să fie cauzată tot de acest deficit de proiectualitate¹¹.

- Cultura imediatului focalizată doar pe viața cotidiană are exigențe mari de sinceritate și de autenticitate, tinerii refuzând tot ceea ce pare artificial sau nenatural; această cultură poartă cu sine și o imensă dificultate în a promova exigența reflecției, fiind neputincioasă în crearea de momente de liniște și de interiorizare.
- Cultura sentimentelor este văzută ca un necesar corectiv al unei societăți dominate de tehnologie și tiranizată de consumism; ea promovează o anumită rezistență la anumite false modele propuse de publicitate. Rațiunea este privită cu neîncredere și se aspiră la o întoarcere la Tradiție, văzută ca spațiu al valorilor ancestrale; persistă anumite nostalgii locale, dinamizând elanuri conservatoare și în lumea tinerilor.
- Cultura tinerilor mai este una a privatului, instinctiv alergică la tot ceea ce apare ca instituțional, cu tendința de a vedea ca făcând parte din sfera privatului (în special sexualitatea și consumul) inclusiv spațiul autorealizării, cu reducția dimensiunii publice (atât eclesiale, cât și civile) a vieții¹².

Tinerii sunt victimele unei culturi a subiectivismului, fibrată de conotații relativiste, fundamentată pe convingerea că toate posibilele opțiuni, chiar cele mai absurde și mai improbabile, sunt egal valide și demne de a fi luate în considerație. În plus, toate opțiunile pot fi puse în discuție sau negate, în numele „primatului conștiinței”; e vorba însă de o conștiință înțeleasă ca „accentuată intimitate”, care nu acceptă nici puncte de vedere ancorate în norme transcendente, „obiective”, nici spații externe de confruntare¹³.

Tinerii sunt sub hipnoza televiziunii; programele TV nu favorizează însă nicidecum inițierea axiologică, întrucât mass-media în

¹¹ Giorgio TONOLO – Severino de PIERI, *L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, Edit. Elle Di Ci, Torino, 1996, 415 p.

¹² Conferenza Episcopale Italiana, *Il Catechismo dei giovani. „Io ho scelto voi”, „Venite e vedrete!”*, Citta' del Vaticano, Roma, 1997 – două sunt volumele de Catehism întocmite de Biserica Catolică Italiană special pentru tinerii adolescenți, vizând re-integrarea lor într-un traseu formativ creștin contextualizat culturii contemporane.

¹³ Cfr. Giorgio CAMPANINI, *op. cit.*, p. 126.

general promovează foarte selectiv valorile. Cercetările de axiologie mass-medială se polarizează, cristalizând două poziții opuse: pe de o parte sunt cei care subliniază sensibilitatea și receptivitatea televiziunii față de stimulii care vin de la realitatea socială; pe de altă parte sunt cei care denunță atât incapacitatea televiziunii de a ilustra complexitatea universului cultural-axiologic de referință, cât și intervenția ei de selecție și de manipulare¹⁴.

Trei realități sunt definitorii pentru universul TV: simplificarea valorii, neutralizarea ei, ambele încununate de fenomenul deresponsabilizării. Majoritatea analizelor privitoare la calitatea programelor TV denunță „stereotipizarea”, „banalizarea” și „simplificarea” conținutului transmis¹⁵. Bunăoară, un studiu privitor la modul de oglindire a valorii „familie” în programele de televiziune din Italia într-un arc de timp de cinci ani¹⁶ a ajuns la concluzia că această unitate de bază a societății este prezentată limitativ, nu ca un microcosmos interrelațional, ci ca pe o sumă de „raporturi duale” între părinți și copii (49,23%) sau soț-soție (23,73%). Unitatea familiei e văzută doar sub aspectul unor segmente familiale, iar nu în nucleul ei profund¹⁷.

4. Apartenența parțială și legea pastorală a gradualității

O interpelare specială este făcută comunității parohiale de tendința tinerilor de astăzi spre „apartenențe parțiale”. Ea stimulează la aplicarea în plan bisericesc cu mai multă înțelepciune pastorală a legii gradualității. Credința este un traseu care cunoaște etape progresive și dificile de maturizare: adeziunea de credință, apartenența ecle-

¹⁴ Mariagrazia FANCHI, *Programmi televisivi e valori. L'unità familiare nel „talk show” e nel „reality show”*, în *Aggiornamenti Sociali*, 4/1998, p. 319.

¹⁵ O interesantă analiză a modelului de raportare la mass-media, realizată pentru formarea ideală a candidaților la preoție, realizează Enrico Baragli: *Massmediologia e formazione seminaristica. Un magistero attento ai „segni dei tempi”*, în *La Civiltà Cattolica* 4 (1985), p. 26-39.

¹⁶ Analizele au fost realizate de către Direcția Marketing RTI a Grupului Mediaset în colaborare cu Mauro Wolf și cu Universitatea din Bologna; a doua cercetare a fost realizată sub tutela CISF – Centro Internazionale di Studi „Famiglia”. Cf. Enrico BARAGLI: *Massmediologia e formazione seminaristica. Un magistero attento ai „segni dei tempi”*, în *La Civiltà Cattolica*, 4 (1985), pp. 26-39.

¹⁷ Televiziunea pare să preia din contextul social doar valorile asupra cărora există deja un consens amplu, simplificându-le, spoliindu-le de problematizări și de nuanțe și încredințându-le spre autoritară punere în expresie unor subiecți non-instituționali.

zială, coerența între credință și viață; toate acestea nu sunt dobândite instantaneu, nici o dată pentru totdeauna. Procesul de maturizare duhovnicească nu este niciodată complet încheiat, ci cunoaște „faze intermediare” și biruințe „parțiale”, desăvârșirea fiind obiectivul rezervat Împărăției lui Dumnezeu¹⁸.

Se impune o mai dinamică prezență a Bisericii în lumea tinerețului intelectual în devenire, respectiv în mediul universitar și o mai activă (și mai conștientă de propria valoare și importanță strategică) pastorală universitară în spațiul academic. Aceasta nu trebuie nicidecum să aibă drept scop propaganda religioasă în amfiteatrele universitare, nici să fie o formă subtilă de prozelitism, ci să stimuleze profesorii universitari și studenții creștini ortodocși la o mai mare coerență cu propria credință în viața cotidiană.

O gravă problemă este alienarea studenților, rezultat al masificării și „complexificării” educației superioare. Universitatea contemporană¹⁹ a ajuns să aibă drept scop exclusiv asigurarea unei pregătiri tehnice și profesionale a specialiștilor, fără să ofere formării educative a persoanei locul central pe care aceasta l-ar merita.²⁰ Consecința nefastă a acestui fapt este că un student frecventează cursuri universitare fără să beneficieze la final de o formare umană capabilă să-l orienteze privitor la sensul vieții²¹.

¹⁸ Giorgio CAMPANINI, *op. cit.*, p. 130.

¹⁹ Dintre scăderile evidente ale învățământului universitar actual, devenit fenomen de masă, enumerăm: prăbușirea nivelului calitativ în anumite universități (la anumite specializări); diminuarea contactului real al studenților cu profesorii; creșterea anonimatului între studenți; „profesionalizarea” Universității, în sensul impunerii crescânde a pretențiilor emise de industrie; diversificarea științelor cu riscul de a împărți specialiștii pe sectoare extrem de parcelizate, paralel afirmându-se un nou pozitivism fără referințe etice. Cfr. Michael Paul Gallagher, *Presenza della chiesa nella cultura universitaria*, în *La Civiltà Cattolica*, q. 3467/1994 (IV), p. 482.

²⁰ Universitatea, care prin vocația ei primordială are un rol fundamental în planul culturii, este expusă la două riscuri: să sufere influențele culturale dominante sau să devină periferică față de acestea. Adeseori universitatea încetează să mai fie o comunitate de studenți și de profesori aflați în căutarea adevărului, pentru a deveni un simplu instrument în mâinile statului sau ale economiilor dominante, cu scopul exclusiv de a asigura pregătirea tehnică și profesională de specialiști. Pentru a-și împlini vocația, Universității nu trebuie să-i lipsească o „idee directoare”, un fir conducător între multiplele sale activități. *Ibidem*, p. 483.

²¹ Astăzi, cea mai otrăvitoare amenințare la adresa societăților deschise pare a fi cultura înveninată a relativismului, pentru care adevărul fie e confuz, fie nu există. Mai

În planul pastorei universitare Biserica ar mai putea interveni constructiv pe viitor astfel: 1. Încurajarea „parohiei universitare”, care poate fi văzută ca „vehicul” al contactului cu toți aceia care sunt prezenți și activează în mediul universitar (personal didactic, studenți, angajați); 2. Încurajarea intelectualilor în direcția conștientizării imensului lor potențial misionar și al impactului enorm pe care atitudinea lor în materie de credință o are asupra studenților lor. Figura intelectualului ortodox este aproape complet absentă în unele universități; 3. Consolidarea și activarea vocației de „mărturisitor al credinței” pentru cei dornici de a se forma intelectual la maximul nivel, aceasta presupunând: înființarea unor centre de consiliere duhovnicească în spațiul universitar, conștientizarea valorii comunității pe traseul formativ și cursuri opționale de psihologie duhovnicească²².

5. Urgența creării perpetue de spații creștine pentru afirmarea tinerilor

Panorama de ansamblu a vieții de astăzi devine tot mai indescifrabilă și mai nearticulată²³; tinerii sunt obligați să gestioneze complexitatea, dar lucrul acesta trebuie făcut abandonând iluzia că se pot încrede în niște referințe sigure, instantaneu descifrabile. Ei trebuie să

important decât sectorul economic și cel politic este cel cultural: „Bătălia pentru cultură, de mult timp uitată, este cea de a cărei final va depinde în mare parte destinul final al societăților deschise din secolul al XXI-lea” (M. Novak). Un impact negativ foarte dăunător are această propagare a liberalismului relativist. Ibidem, p. 480.

²² Lumea academiei este spațiul cel mai potrivit pentru a propune o viziune de ansamblu, un „umanism integral” (J. Maritain), care să contrabalanseze fragmentarea deumanizantă în continuă expansiune astăzi. Formarea vizează întotdeauna persoana umană, iar în mediul universitar formarea presupune – lucru extrem de dificil – să se ajungă obligatoriu la inima omului, formându-le viitorilor intelectuali conștiința și identitatea dintr-o perspectivă creștină. În plus de aceasta, Universitatea ar putea fi spațiul ideal al confruntării dialogice între credincioși și necredincioși, deci mediul ideal al „vindecării” fracturii dintre credință și cultură.

²³ Lucrurile erau foarte diferite în trecut. Canonul Dr. Nicolae BRÂNZEU, în renumita lucrare „*Hodogetica. Păstorul și turma*”, Lugoj, Edit. Autorului, 1930, p. 283 spunea: „Niciodată să nu treacă preotul pe lângă un copil, fără să-i zică ceva. Să caute anume întâlnirea cu copiii, să meargă spre ei. Dacă sunt în parohie așezăminte de asistență socială pentru copii (orfelinate, cămine de zi), să le viziteze sistematic, iar la grădinițele de copii să facă vizite catehetice, învățându-i rugăciuni. Blândețea și bunătatea sunt chei de acces la inima copilului. În opoziție, rigoarea prea mare, fața întunecată, privirea încruntată, vorba răstită și batjocoritoare, toate acestea dăunează enorm relației cu copiii.”

se confrunte un peisaj dinamic, mutant, marcat de rapide schimbări, de zguduiri tot mai apropiate de propria persoană.

Tinerii, întrucât au crescut în acest climat versatil, s-au deprins în a se adapta la acest mediu morfo-genetic. Neavând „prejudecăți” culturale, nu trebuie să trăiască trauma prăbușirii propriilor parametri de interpretare a realității: și-au dezvoltat sistemul imunitar și sunt aproape inconștienți de înnăscuta lor predispoziție spre a simți fără să se înspăimânte complexitatea lumii în care trăiesc.

În dificultate se află mai mult „observatorul”, „analistul”, preotul, care trebuie să observe fenomenul, să-l analizeze conform „canonelor” conceptuale tradiționale, prin intermediul unor paradigme neadevate noii realități. Tendința lui va fi, debusolat fiind de fragmentarea din jur, de multiplele și dispersatele criterii de apartenență și de identificarea policentrică, să nege existența unei „culturi unitare” a tinerilor. Tendința lui va fi să fie orbit doar de fragilele semnale ale unei vitalități orizontale, într-o optică simplificatoare, și astfel să perceapă doar polarizările extreme. Căutând cu înfrigurare „modele” de comportament, „fenomene” generalizabile, tinerii ajung să fie vizibili exterior doar în cadrul manifestărilor excesive.²⁴

În ce măsură și noi, preoții, în arealul de care suntem responsabili, respectiv în propria parohie, ne confruntăm cu această dificultate de a înțelege lumea tinerilor, devenim conștienți, punându-ne întrebarea: „Îi înțelegem pe tinerii de astăzi?”. Mai bine zis, le înțelegem limbajul, care recurge la multe concepte și termeni preluați de pe internet? Știm ce este un „gadget”?²⁵ Le înțelegem glumele?²⁶ Tinerii

²⁴ Pentru mulți tinerii există doar ca și „categorie școlară” sau ca protagoniști ai unor excese nocturne în discotecă, ca autori ai unor accidente rutiere stupide dar grave, cu motocicleta, ca actori ai unor decizii autolezioniste sau suicidare, ca și consumatori de droguri: cu alte cuvinte, obiectul cronicilor de macro-devianță și de agresivitate a unor bande organizate, difuzate prin mass-media. Toate aceste manifestări exasperate nu sunt, de fapt, expresii exhaustive ale identității lor sau ale încărcăturii lor emoționale, ci mai degrabă manifestări de radicalism. Sunt toate simptome ale unor neîmpliniri ale tinerilor, ale unor frustrări interioare, dar care nu sunt universale valabile. Cf. Giuseppe FACCIN, *op. cit.*, p. 7.

²⁵ Un gadget (sau un obiect *gadget*), cuvânt împrumutat din engleză, este un obiect tehnologic mic cum ar fi un dispozitiv sau aparat, care îndeplinește o anumită funcție, fiind de obicei o noutate. Gadgeturi sunt întotdeauna concepute mai

sunt dispuși să se confrunte cu complexitatea contextului social. Au elaborat, în acest sens, strategii de adaptare și de înțelegere a situației, pentru a-și favoriza propriul traseu de integrare socială²⁷ și de autoafirmare, exersându-se mai mult decât oricare dintre noi, cei din altă generație, în toleranța față de alteritate. Au descoperit căutând cu atenție spații pentru participarea lor socială în funcție de propriile nevoi și de propriile resurse.²⁸

6. Rătăcirea în complexitate versus setea de protagonism

Rătăcirea în complexitate îi paște mai mult pe adulți decât pe tineri; adulții suferă din cauza lipsei unor ancorări puternice. Astfel, tinerii și-au creat o „zonă” eliberatoare din complexitatea lumii de astăzi și care i-a scutit temporar și de anxietatea pe care o naște aceasta, drept *supapă de compensație*: a cărei rol a fost și de a detensiona, catalizând-o uneori în forme inferioare de conflict.

neobișnuit sau mai ingenios decât alte obiecte tehnologice la momentul invenției lor. În engleză gadgeturile se mai numesc și „gizmo”. Gadgetul e o categorie de obiecte, nu un concept sau un produs anume. Și unele aplicații software mai simple sunt numite tot gadgeturi (sau în engleză și „widget”). Termenul a fost folosit pentru prima oară în literatură în anii 1800. Era folosit pentru a indica un dispozitiv mai aparte, pentru care nu exista o denumire standard. Unii spun că termenul s-ar trage din denumirea companiei care a construit Statuia Libertății: Gaget, Gauthier & Cie. Conform altor păreri ar veni din franceză de la *gâchette* (instrument sau accesoriu de mici dimensiuni). Și prima bombă atomică a fost și ea poreclită cu cinism „gadget” de către oamenii de știință care au lucrat la proiectul Manhattan.

²⁶ Iată ce considerații realiza un mare pastoralist român, canonicul Dr. Nicolae BRÂNZEU, în lucrarea deja citată: „Sub raport pastoral se deosebește modul de raportare la copii înainte de pubertate și după aceea, mai exact, la adolescență. Limita între aceste două vârste este la băieți 12-14 ani, la fete 11-13 ani. În vechime, până la această limită se făcea catehumenatul, premergător Botezului. Acum acest timp trebuie alocat educației religioase, prin care se formează sufletul creștinesc.”

²⁷ Exercițiul integrării este dificil întrucât societatea de astăzi oferă puține oportunități de angajare în muncă. În plus, ocaziile pentru a putea sintetiza identitatea personală cu identitatea socială sunt rare. Așa că tinerii își creează scurtături pentru a se raporta eficient la complexitate. Ei găsesc arii în care este redusă sau simplificată complexitatea, în care le este mai ușor să se orienteze, în care modalitățile de exprimare și manifestare sunt standardizate, chiar ritualizate, și atunci devin previzibile. Giuseppe Faccin, *op. cit.*, p. 7.

²⁸ Au făcut lucrul acesta prin intermediul unor itinerarii bine articulate și adeseori foarte discrete, silențioase, de protagonism și exprimare fermă a propriei identități.

Modalitățile comportamentale sunt acele forme de transgresiune²⁹ care se consumă într-un context bine delimitat: isteria sportivă agresivă și violentă; înstrăinarea și alienarea manifestată constant prin recursul la droguri; este „topirea” */full immersion* în microcosmosul discotecilor cu ritualuri consumate în aceste „temple ale nopții”, sunt infinitele ore de navigare și conversație pe Internet; dar tot aici se integrează și manifestările isterice ale atitudinilor xenofobice (în Occident, față de cei de alte etnii sau de alte „cetățenii”).³⁰ Adeseori excesul constituie o reacție instinctivă a tinerilor.

Cu adevărat preocupante trebuie să fie situațiile patologice³¹, mai exact distorsionările structurale care punctează orizontalitatea: există tineri expuși unui mare risc social, pentru care traseul de socializare și integrare în ambient a rămas în mod dramatic nerealizat (în ciuda, adeseori, a studiilor realizate), iar experiența complexității s-a finalizat cu o excludere și o prăbușire a tuturor expectativelor lor.³²

²⁹ s. f. 1. (geologie) invadare a uscatului de către apele oceanului planetar. 2. (sociologie) apariția, în urma segregării sau a recombinației, a unor indivizi la care un anumit caracter este exprimat mai puternic (sau mai slab) decât la oricare din formele parentale. (< fr., engl. *transgression*, lat. *transgressio*); Sensul propriu: proces de înaintare a apelor marine spre uscat, pe suprafețe mari, ca efect al mișcării de coborâre a scoarței terestre. [Pr.: -si-u-. Var.: transgrésie s. f.] – Din fr. *transgression*, lat. *transgressio*, -onis. Sursa: DEX '98 (1998)

³⁰ Aceste situații sunt spațiul ideal pentru exhibiții demonstrative, ocazia în care se reactivează simțul apartenenței și se împărtășește o identitate colectivă reconfortantă. Tot aici au loc fenomenele paradoxale de omogenizare a diversității și de izolare în colectivitate. Este, de fapt, o fugă, o dezertare din complexitate și din orizontalitate. Agresivitatea poate fi chiar o reacție fiziologică la complexitatea presantă și adeseori derutantă de astăzi. Ele pot fi chiar o rețea protectivă capabilă să absoarbă tensiunile interne ale sistemului.

³¹ Spune canonicul Nicolae BRÂNZEU: „În special se observă la băieți, treptat, odată cu manifestarea masculinității, o tendință spre acte grosolane, în timp ce însușirile mai nobile stau ascunse. Între asemenea acte, locul prim îl ocupă patima alcoolului și a desfrâului. Problema sexuală constituie capitolul cel mai dificil în viața tinereții de sex bărbătesc. La fete găsim un alt specific: destinate pentru maternitate, în ele se dezvoltă imboldul de a se dărui, prin iubire și muncă, urmărind atât propria fericire, cât și fericirea ce o pot procura altora. De aici tendința de a plăcea. O notă caracteristică a lor e intuiția sintetică a lucrurilor și istețimea executării. Dominanta feminină este instabilitatea, iar sentimentele o conduc pe față întru totul”. *Op. cit.*, p. 284.

³² Este situația Iulianei, absolventă a două facultăți, Litere și Teologie Socială, cu titlul de „Master” în două domenii, „Consiliere” și „Filologie Română”, purtătoare a unui handicap discret (la picior), neacceptând însă facilitățile care decurg de pe urma handicapului și refuzând ridicarea unui certificat de handicap care ar ajuta-o; ea a

Excluderea poate naște reacții disperate care se vor finaliza în fapte ilicite, expresii ale devianței și ale marginalității: de la micro-delicvență la criminalitate organizată, la toxicodependență. Tabagismul nici nu mai poate fi luat în evidență.³³

Această patologie poate fi văzută ca expresie a frustrărilor create de un sistem social supra-saturat, incapabil de a mai găsi spații suficiente pentru manifestarea și împlinirea aspirațiilor de mobilitate, împlinire interioară și regăsire de sine ale tinerilor. Trei termeni „cheie” surprind deci perfect aspirațiile tinerilor sunt: protagonism (1), integrare socială (2) și autoafirmare (3) într-o societate marcată tranșant de complexitate și sclavă orizontalității (respectiv supusă exclusiv reperelor imanente de evaluare a indivizilor și a evoluției colective). Sugestivă este reflecția biblică: „Trei sunt cu neputință mie a pricepe și o a patra nu știu: urmele vulturului când zboară, căile șarpelui pe piatră, calea corăbiei când merge pe mare; și căile omului în tinerețile lui.” (Pilde, 30, 18-19).

7. Trei mari tensiuni în raportarea la religie a tinerilor: mutație-stabilitate, originalitate-omogenizare, obiectivitate și subiectivism

Există trei mari tensiuni în raportarea la religie a tinerilor, născute din complexitatea care caracterizează lumea de astăzi: tensiunea dintre mutație perpetuă și stabilitate (persistența, supraviețuirea formelor vechi)(1); tensiunea dintre unicitate și omogenizare (2) adică dintre tendința spre originalitate a fiecărui tânăr și reflexul societății spre standardizare; tensiunea dintre obiectivitate și subiectivitate (3).

ajuns la depresie și izolare în propriul apartament după ce nu și-a găsit un serviciu „pe măsura ei”. la polul opus se situează Mariana, profesoară de engleză și femeie de serviciu în aceeași școală de pe raza municipiului Bacău. Perfect integrată social, ea nu vede nici o incompatibilitate între statutul de femeie de serviciu și cel de profesoară de engleză: *„Ca femeie de serviciu sunt titulară, am carte de muncă, ca profesoară de engleză sunt doar suplinitoare, căci sunt la facultate la ID. Îmi fac treaba în amândouă locurile și sunt mulțumită cu două salarii”* – declară ea.

³³ La polul diametral opus agresivității se situează o altă formă de exces: o anumită categorie de tineri, victime ale dezorientării produse de complexitate, își restrâng atât de mult „frontierele” de acțiune socială și ale propriului „eu” până ajung la completa anulare de sine: fie prin sinucidere fizică, fie prin anulare socială de sine, mai exact prin „anorexie socială”. Dispar din spațiul public și nu mai vor să fie văzuți sau contactați de cineva, izolându-se în familia de proveniență.

Creaturalitatea. O altă percepție greșită, subiectivă a tinerilor, este cea privitoare la identitatea noastră de ființe create. Mulți tineri nu au conștiința clară a statutului nostru de creaturi. Noi nu suntem niște ființe autosuficiente, ontologic împlinite fără Dumnezeu. Sub presiunea culturii dominante, tinerii au tendința să vadă în Dumnezeu o necesitate psihologică a ființei umane, cu rol de protecție pentru noi, dar care nu are o existență reală, ci este mai mult o proiecție a psihicului nostru.³⁴

Tocmai de aceea unii tineri practică un raport strict individual cu „divinitatea”, o rugăciune zilnică în care nu există nici un fel de referință la comunitate, o experiență subiectivă tipică pentru cultura socială individualistă de astăzi. Deci tânărul nu vede deloc necesitatea existenței și manifestării credinței în plan comunitar sau parohial, pentru că totul se reduce la un raport privat cu Dumnezeu, și atât. Dimensiunea social-comunitară a credinței este retezată. Chipul lui Dumnezeu din tradiția creștină este deci malformat puternic, fiind redus mai mult la o forță impersonală care poate fi de folos în momentele de cumpănă și te poate proteja în momentele de risc.

Marile mutații de percepție ale tinerilor au loc în schimb în plan etic. Pe de o parte, tinerii sunt la o vârstă la care pun mare accent pe relaționare, lucru pozitiv și de sorginte creștină. Mesajul creștin urmărește să închege comunități parohiale, spații în care oamenii să se cunoască, să trăiască în ajutorare reciprocă și în armonie. În schimb, tinerii aluneacă foarte repede spre sexualizarea raporturilor de relație: la acest capitol ei revendică dreptul total de manifestare a propriilor simțiri lăuntrice: „Am făcut așa... pentru că așa am simțit”.³⁵ Are loc o preluare de către tineri a culturii dominante și în cadrul ei o omogenizare a perspectivelor privitoare la normele etice.

³⁴ Andrew NEWBERG – Mark Robert WALDMAN, *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul. Descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog*, București, Edit. Curtea Veche, București, 2009.

³⁵ „Nu-mi pare rău că am făcut dragoste cu prietenul meu – mărturisește Eliza – pentru că așa am simțit atunci. Eu l-am iubit. El însă nu m-a iubit, căci ulterior m-a părăsit... Dar pentru că l-am iubit, mie nu-mi pare rău...”. Iată deci că simțirea legitimează acțiunea în viața tinerilor. Tocmai de aceea noi, preoții, trebuie să luăm aminte la textul liturgic din perioada pre-pascală care ne îndeamnă „să ne curățim/educăm simțirile!”.

În sinteză, se cuvine să observăm că, pe lângă actualul fenomen de omogenizare consumistă a perspectivelor din lumea tinerilor și de centrare crispată pe propria subiectivitate în experiența realității, este în desfășurare în plan religios în viața tinerilor o criză, o transformare, al cărei final nu este clar. Pentru ca lucrurile să evolueze în direcția creștină este foarte important ca tinerii să interacționeze³⁶ cu adulți, laici, preoți sau călugări, persoane de referință coerente în acțiuni și în atitudini, a căror mărturie de viață și de trăire creștină să le ofere tinerilor, în interiorul comunității creștine, exemple vii și atractive, modele captivante, pentru care credința devine un izvor de iubire și un catalizator de energii pozitive.

Concluzii: cinci urgențe pastorale în direcția favorizării inter-relaționării într-o manieră creștin-ortodoxă

Orice criză a vieții poate avea o finalitate regresivă sau evolutivă, fiind deci ambivalentă în rezultat. Există posibilitatea ca tranziția să fie spre un salt pozitiv de calitate; pentru aceasta însă trebuie să fie activate anumite procese educativ-formative.

- **Descoperirea valorii timpului**, descoperirea valorii de proiect a propriei vieți. Sarcina păstorului ar fi aceea de a constientiza tânărul că viața este un proiect deschis, integrat într-un plan divin de mântuire a lumii, un plan care are o mare coerență interioară și în care **fiecare om are un loc imposibil de substituit**. Orice abdicare de la propria vocație și de la exigențele lui Dumnezeu înseamnă, de fapt, **o trădare a locului nostru în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii**.³⁷

³⁶ Poate cea mai mare carență în universul formativ-pastoral al tinerilor de astăzi este tocmai lipsa unor modele atractive cu care tinerii să poată să se întâlnească constant în mediul bisericesc și care să le fertilizeze creator modul de a gândi și de a acționa, să-i motiveze pentru progresul duhovnicesc și să le canalizeze energiile în direcția dorită de Dumnezeu.

³⁷ Tendința mecanică a tuturor oamenilor, mai ales a celor neduhovnicești, este să vizeze un loc net superior propriilor competențe, o poziție socială care e bine-văzută, situată înalt ierarhic, plină de prestigiu, dar care să ne depășească potențialul. În măsura în care omul se înduhovnicește, începe să-și pună exact invers problema: nu sunt oare deja prea sus situat ierarhic, nu cumva nu sunt vrednic nici măcar de

- „Umanizarea” spațiului, adică construirea unor spații ale comuniunii, a unor locuri care se disting de altele prin înalta calitate a raporturilor umane ce le caracterizează. Acest spațiu aparte ar trebui să fie parohia, comunitatea parohială. Comunitatea înseamnă deschidere față de alții, asumarea de responsabilități publice, prețuirea alterității și a diversității, descoperirea faptului că propria realizare individuală are loc numai și numai în cadrul mai larg de realizare a celorlalți. Eu mă realizez numai în măsura în care îi susțin pe ceilalți în propria lor realizare. Doar dacă există acest principiu de alteritate, de responsabilitate, se zidește realmente o comunitate. Comunitatea nu acceptă izolarea, ea este generatoare de solidaritate, este un spațiu care favorizează interacțiunea, interrelaționarea, împreună-viețuirea, împărtășirea stărilor proprii emoționale, a sentimentelor, este un loc unde te simți iubit, chiar dacă consideri că nu meriți să fi iubit.³⁸
- Pentru zidirea unei comunități este însă absolută nevoie de o persoană „generatoare” de comuniune³⁹, respectiv de un om capabil să strângă în jurul lui pe alții prin liantul coalizator al iubirii de semenii, un om conștient de faptul că el nu este o „sursă” de iubire, ci doar un canal de revărsare în lume a energiei divine, un organ de manifestare în lume a iubirii divine. Această poziție îi revine preotului în comunitatea parohială.

locul pe care stau? Și încă îmi vin gânduri de la cel rău să vreau să fiu mai sus? Îmi fac deplin datoria la nivelul la care sunt? Îmi îndeplinesc toate responsabilitățile pe care le presupune actuala mea poziție socială? Acesta este un mod duhovnicesc de raportare la viață. În plus, omul duhovnicesc trece printr-o grea criză în clipa în care i se propune perspectiva „avansării”; el acceptă materializarea ei doar „din ascultare”, nu pentru că ar fi convins în sinea lui că noua poziție l-ar face mai util lumii.

³⁸ Mărturisește tânărul Eduard din Gherla, student în Timișoara: „De mai bine de doi ani frecventez o parohie foarte frumoasă din Timișoara, dar nu cunosc pe nimeni; cum mă duc la biserică așa și vin, nu am un grup de prieteni și la mine acasă, la Gherla, mă lovesc de aceeași problemă, a singurătății. Sora mea, mai mică decât mine cu doi ani, are foarte mulți prieteni: ei beau, fumează și fac multe lucruri negative împreună, iar eu nu am nici un prieten...”.

³⁹ Consideră canonul Nicolae BRÂNZEU: „Rău și-ar înțelege misiunea preotul care ar concepe că rostul lui e să fie un fel de jandarm al conștiinței sau un organ de poliție, care să urmărească tineretul, să-i cenzureze purtarea „ușuratică” și mereu să mustre și să ocărăască. Cum nu face ispravă cu această metodă un părinte, cu atât mai puțin va face preotul. El să-și reamintească tinerețea lui, să-și dea seama că numai prin dragoste poate cuceri și se poate impune, nicidecum în chip dictatorial. Foarte mult îi disciplinează pe băieți serviciul militar.” *Op. cit.*, p. 288.

- Interiorizarea (și opțiunea pentru liniște) și redescoperirea valorii tăcerii. Redescoperirea dimensiunii duhovnicești a tăcerii⁴⁰, a liniștii, capacitatea de „a acționa”, „a face” și „a trăi” în liniște, fapt ce nu înseamnă nicidecum pustiire interioară, golire de sine, vid lăuntric, ci pregătirea de sine pentru a te lăsa invadat de Dumnezeu. Este capacitatea de a te lăsa umplut de Celălalt, este capacitatea de a rămâne singur. Acest lucru este foarte dificil pentru că astăzi, dacă cineva va încerca să ducă un tânăr într-un loc izolat, liniștit și să-l lase acolo o seară, va observa că el va suferi foarte probabil o criză profundă de anxietate, întrucât tinerilor le lipsește reflexul, obișnuința de a sta singuri și netulburați; este semnul văzut al incapacității de a trăi o relație realmente profundă cu semenul și cu sine însuși.⁴¹ (De aceea mănăstirile nu sunt, în general, vizitate de tineri cu scop duhovnicesc, ci turistic). Și totuși, pentru a ajunge la „maturitatea duhovnicească” nu poate fi evitată cărarea solitudinii și a tăcerii.⁴²

⁴⁰ Prof. univ. dr. Ion MÂNZAT, Președintele Asociației Române de Psihologie Transpersonală, are o mare parte din opera recentă axată pe beneficiile imense ale opțiunii pentru tăcere. Enumeră doar două titluri de cărți: „*Psihologia creștină a adâncurilor. Dostoievski contra Freud*”; „*Psihologia tăcerii: liturghiile silențioase ale sinelui*”. Conform autorului tăcerea constituie o putere ignorată în lumea de astăzi și un mijloc de înseninare.

⁴¹ Conchide acum aproape un secol canonicul Dr. Nicolae Brânzeu: „Tineretea are multe caracteristici pozitive: un simț puternic pentru tot ce e bun, nobil și maximal; ea încă nu a trecut prin crizele provocate de decepțiile vieții sau prin eroziunea cauzată de o viziune materialistă: vigoarea și tinerețea corpului se transmite și la unele tendințe sufletului. Un deosebit simț de onoare îl face pe tânăr să țină atât de mult la camaradul său, să lupte – mînat de un pronunțat simț de dreptate – pentru orice cauză bună, iar cel care i-a câștigat încrederea, pe acela îl urmează până la extrem. Iar încrederea nu o acordă decât sau unui camarad încercat, sau unei autorități ce se impune prin superioritatea spiritului.” *Op. cit.*, p. 285.

⁴² Giuseppe Toffanello, „*Invocazione*” e condizione giovanile. *Tracce di spiritualita' nel mondo dei giovani*, în *Credereoggi*, nr. 6/1996 (XVI), p. 98.

Tinerii și dinamizarea misiunii ortodoxe

Pr. Prof. dr. Mihai Himcinski

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

1. Tânărul – între tip și Prototip

Pentru tineri, ceea ce a învățat Mântuitorul și ceea ce a săvârșit ca minuni sunt analizate din perspectiva concretului vizibil și palpabil. Necesitatea de a vedea cu ochii credinței devine imperativ existențial pentru ontologia cotidiană. Așa se explică dorința imediată al unui model de sfințenie și vrednic de urmat care se coboară la neputința firii umane, la măsura gândirii juvenile și care trebuie să rămână un prieten fidel pe tot parcursul relației interpersonale.

Ca Fiu al lui Dumnezeu Întrepat, Mântuitorul Iisus Hristos este Cel mai în măsură să satisfacă aspirațiile tinerilor dornici de căutare și explorare religioasă, iar modelul desăvârșit îl constituie firea Sa umană îndumnezeită. Doar cugetând la umanitatea din Hristos îi putem descoperii adevărata însemnătate din perspectiva prototipologiei oferită tinerelor generații de religia creștină. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, trup, iar noi i-am văzut fața modelului desăvârșit în lumina harului și a adevărului (In. 1, 14), prin împlinirea concretului palpabil (In. 2, 11).

Raportul dintre tineri și Hristos are, din perspectiva sus menționată, un fundament iconologic. *Taina feței*, a vizualului palpabil, nu este doar o prerogativă a gândirii misionare la început de mileniu III, ci are origini apostolice: *ceea ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și*

mâinile noastre au pipăit.. vă vestim și vouă (I In. 1 și 3). Aceasta este singura cale de ieșire din obiectivismul secular și reiterarea dimensiunii dialogale, pentru că doar *face-to-face* cu realitatea transcedentală și întreit-ipostatică poți descoperi aspectul apofatic al existenței personale. „Din cuvintele și din fața oricărei persoane iriază o putere superioară care se datorează spiritului. Dacă lumea a fost creată prin cuvânt, e transformată prin lumina feței ochilor în care S-a îmbrăcat Dumnezeu pentru ca materia ei să fie făcută după chipul materiei trupului înviat”.¹

Tinerilor le este necesar să-l cunoască pe Mântuitorul, *ab initio*, în realitatea Sa istorică. Această descoperire le face cunoscută viața, învățătura, realitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu și unic Mântuitor. De aici, se nasc întrebările cu caracter soteriologic. Tânărul biblic și bogat (Mt. 19, 16) a plecat de la realitatea istorică a întâlnirii cu Dumnezeu-Cuvântul și a dezvoltat-o apoi sub o direcție spirituală. „Domnului și Mântuitorului nostru I s-a pus cu drag o întrebare potrivită Lui. A fost întrebată Viața despre viață, Mântuitorul despre mântuire, Învățătorul despre cea mai importantă dintre învățăturile date de El, Adevărul despre adevărata nemurire, Cuvântul despre Cuvântul Tatălui, Desăvârșirea despre odihna cea desăvârșită, Nemurirea despre nemurire”.²

Un astfel de tânăr este întotdeauna un ucenic iubit (In. 13, 23), un *tip* în căutarea Prototipului său. Acest efort este unul misionar prin carefața umană se deschide *Feței* dumnezeiești, iar cele două încep să comunice, să se deschidă una celeilalte, să primească putere și lumină în vederea restaurării icoanei umane ce pendulează continuu între revelație și idolatrie, deși simplitatea credinței învinge întotdeauna demonstrațiile rațiunii puse mereu în balanță.

Închinarea la cele cauzate ne îndepărtează de Prototip. Alegerea unui mod de viață după ofertele pieței de consum mediatic distorsionează însăși esența vieții. De cele mai multe ori, epuizarea energiei

¹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (în continuare, EIBMBOR), București 1978, p. 388.

² Sfântul CLEMENT ALEXANDRINUL, *Care bogat se va mântui?*, trad. pr. D. FECIORU, EIBMBOR, București, 1982, p. 38.

vitale la vârsta tinereții, conduce la astenia maturității și senectuții, aceasta datorită circumscrierii seculare a vieții. Orice circumscriere pur imanentă este și autonomă în măsura în care nu caută, sau nu ajunge, niciodată la asemănarea cu arhetipul transcendent. În alegerea modelului desăvârșit de viață, tinerii vor căuta spre circumscrierea prin trup al lui Hristos, nu spre Dumnezeirea Sa necircumscrișă, de aceea și rămâne Acesta Modelul desăvârșit pentru toți oamenii și pentru toate vârstele. „Pentru că s-a făcut om după ce a fost Dumnezeu, și pentru că fiecare om este prototip al icoanei sale și nu poate exista om care să nu poată avea drept copie fabricată reprezentarea lui iconică, este evident că și Hristos, făcându-se asemenea nouă întru toate, este prototip al icoanei Sale, chiar dacă nu stă scris aceasta *expressis verbis*”.³

Cu ochii credinței trebuie văzute, în paginile Vechiului Testament, făgăduințele preînchipuite ale lui Mesia: templul, mana, șarpele de aramă etc., ca împlinite în Noul Testament: trupul răstignit, Euharistia, crucea ca semn al biruinței. Iisus Hristos se manifestă ca Fiul al lui Dumnezeu, expresia personală a Tatălui (In. 14, 9), *Calea, Adevărul și Viața* (In. 14, 6), deoarece numai prin Hristos putem ajunge la Tatăl (In. 14, 6). Să crezi e necesar, dar și să ai o privire contemplativă: să-L vezi pe Hristos unde, se pare că, nici nu există de fapt. Cei care încă nu l-au găsit pe Hristos să le ceară celor credincioși hortativul evanghelic: *voim să vedem pe Iisus* (In. 12, 21). Vederea (contemplativă și mistică) a lui Hristos stă la baza evanghelizării (I In. 1, 1-3), deoarece misiunea, mai ales cu tinerii, se realizează prin comunicarea experienței noutestamentare a lui Iisus.⁴

2. Cu tinerii în dinamica comunicării pastorale

În activitatea sa misionară, Bisericii i se reproșează, de către societatea aflată în plin dinamism progresist, faptul că nu are actualizate pârghiile necesare ale unei comunicări eficiente în spațiul public, mai ales cu tinerii. Limbajul eclezial este considerat învechit, *de lemn*, și

³ SFÂNTUL TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale*, trad. Diac. Ioan I. ICA jr., Editura Deisis, Sfânta Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia 1994, p. 98.

⁴ Juan Esquerda BIFET, *Giovanni evangelista*, în *Dizionario dell'Evangelizzazione*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2005, p.387-388.

insuficient de expresiv sub aspectul lui formal și informal. Așadar, pastorația tinerilor, ca aspect al misiunii cotidiene în rândul noilor generații, cere imperativ o înnoire a *pastorației comunicării*.

Lumea se află într-o schimbare rapidă. Sursele comunicării sunt dintre cele mai moderne și rapide. Întrebarea, care se pune prioritar, s-ar putea formula cu următorul conținut: noua *cultură media* poate implica și evanghelizarea tinerilor prin alte mijloace decât cele clasice?

Vremurile contemporane sunt profund marcate de ideea *sacralului eclesial*. Sfințenia este legată doar de un loc anume, înafara acestei sfere restrictive fiind permisivitate desăvârșită, cel puțin aceasta este percepția în rândul tinerilor care se regăsesc pe diferitele nivele ale *culturii media* din societatea globalizată. Pentru ei, noile modele, predominante în orice tip de comunicare, oscilează între valorile antropocentriste și cele ale religiosului în general. Această perspectivă este lipsită de maturitatea hristocentrismului creștin prin care, și în care, Cuvântul lui Dumnezeu devine și cuvântul nostru, iar comunicarea dialogală primește dimensiuni și perspective mereu noi și deschise spre valorile eshatologice: *Precum se coboară ploaia și zăpada din cer și nu se mai întoarce până nu adapă pământul și-l face de răsare și rodește și dă sămânță semănătorului și pâine spre mâncare, așa va fi și cuvântul Meu care iese din gura Mea; el nu se va întoarce către Mine fără să dea rod, ci el face voia Mea și își împlinește rostul lui* (Is. 55, 10-11).

Așadar, pe cât este de veche comunicarea directă prin cuvânt, revelată și cu încărcătură soteriologică, pe atât de *opțională* devine noua comunicare media, impersonală și insuficientă, utilă dar nesatisfăcătoare setei de absolut. În viziunea acesteia din urmă, rațiunea stă mirată și neîmplinită, între optimism și pesimism, așteaptă nerăbdătoare vremea schimbării viitoare cu regretul timpului pierdut și fără întoarcere. „Așa începe călătoria prin maturizarea eclesială, în ceea ce privește comunicarea multimedia, călătorie care a suferit progresiv și a care a avut un discernământ confiscat încă de la început”.⁵

⁵ André JOOS, „Muoversi pastoralmente nella comunicazione e comunicativamente nella pastorale”, in vol., *Pastorale della comunicazione. Evangelizzazione e nuova cultura dei media*, Urbaniana University Press, Roma 2004, p. 3.

Pastorația comunicării, în general, iar cu tinerii în mod special, este un concept nou în domeniul misiunii. Ține de sentimentul plenitudinii umane, ca un răspuns adus factorului modern și secularizant al umanizării, fără de care ar fi inutil orice dialog. Prin firea sa, omul se deschide dialogului, caută o rețea de comunicare cu semenii în lipsa căreia sărăcește ontologic. Paradoxal, căutând îmbogățire și relație de comunicare în spațiul virtual, tânărul constată un regres al cunoașterii interumane, un anonim în locul afirmării identitare, o dezamăgire a visurilor neîmplinite în locul perseverenței construite pe scheletul realului mult dorit.

Prin misiunea sa, Biserica trebuie să relanseze în domeniul *media* noțiunile de **persoană** și **comunitate umană** ca perspective palpabile ale experienței umane imediate. Eu îmi cunosc valoarea umană doar în raport direct și nemijlocit cu semenii mei aflați în proximitatea cotidiană. „În esență: persoana este în mod autentic o *persoană multimedia* prin distanță”.⁶ Dacă nu ar exista distanța dintre oameni, aceștia nu ar fi dornici de comunicare, nu ar simți nevoia complementarității prin celălalt. Păcatul îi distanțează pe oameni, cu cât se simt mai izolați, cu atât depun eforturi impresionante de a comunica mai ușor, mai rapid, și mai ieftin.

Pastorația multimedia, de la distanță, nu este un succes misionar imediat, ci este doar o *extensiune instrumentală* al acestui tip de misiune care se conturează ca un fapt limitat și închis, împrejmuit și autonom, ieșit din sfera misionarismului eclezial clasic. Roadele acestuia nu pot fi cuantificabile imediat, dar nici vizibile, pentru că seadresează unei proximități topografico-locale destul de limitate. Conștientă de aceste limite, Biserica este obligată să revină la metodele clasico-biblice de propovăduire a Cuvântului întrupat prin dialog direct cu tinerii, prin întâlnirile directe ce aduc rezultate vizibile, imediate și comensurabile. Cu toate calificările ei de *noua eră a comunicării*, provocarea cuvântului dialogal direct, în societatea contemporană, are toate șansele de se păstra pe primul loc în modalitățile diversificate ale pastorației comunicative moderne.

⁶ *Ibidem*.

Deși tinerii comunică mediatic foarte intens, sărăcia Cuvântului evanghelic, în spațiul virtual, este tot mai pregnantă. Valoarea religioasă a sacralului este tot mai eclipsată datorită afirmării autonome a axiologiei imanente. Adulți, tineri și adolescenți, adânciți în comunicarea agresivă de tip *multimedia*, trăiesc într-un cadru care exclude transcendența, singura condiție care ar putea oferi plenitudinea valorii depline în realizarea condiției umane. În orientările predominante ale societății contemporane se dorește mereu dirijarea tineretului spre trei direcții: plăcerea, ambiția și câștigul. Din observațiile recente, în societatea noastră secularizată, delimitată de aspectele eshatologiei creștine, centralitatea *vieții spirituale* este dată de cantitativ, vizibil și tangibil.

Tânărul este, prin excelență, persoana deschisă comunicării (Mt. 19, 16) și din aceasta se poate observa necesitatea de comunicare a ființei umane foarte dinamică la această vârstă. „Această facultate se manifestă printr-o complexă experiență de exteriorizare. Un individ poate să fie, prin urmare, comunicativ numai în măsura în care reușește să îmbine gândirea și acțiunea”.⁷ Comunicarea pastorală cu tinerii are ca punct de plecare *persoana* ca izvor al cunoașterii. Numai persoana dă valoare existenței, pentru că este mereu deschisă spre celălalt în care își regăsește propria-i împlinire și identitate. Persoana umană, ca *ființă vie*, este un apelativ creat de Dumnezeu (Fac. 2, 7), fiind solicitată de Acesta pentru a da răspuns chemării dumnezeiești. Indiferent de modalitatea comunicării, omul nu-și pierde această amprentă divină, indiferent de nivelul sofisticat al paradigmelor sociale, culturale, spirituale și morale ale epocii în care trăim. Pierderea înseamnă întristare (*atymia*, gr.), dispreț față de adevăratele valori umane, netranzitorii și inepuizabile. Disprețul față de lume și față de aproapele întreține tensiunea sufletească ce conduce la stările depresive.

Lupta statornică cu descurajarea și problema suferinței juvenile, chiar dacă par externe, sunt asemenea tinerei diaconite Olimpiada din vremea Sfântului Ioan Gură de Aur. „*Problema Olimpiadei* era totuși de natură psihologică. Și scrisorile lui Ioan ne arată că ea și-o cunoștea cu luciditate, chiar dacă asista neputincioasă la agravarea ei. Olimpi-

⁷ Claudio PIGHIN, *Pastorale della comunicazione. Evangelizzazione e nuova cultura dei media*, Urbaniana University Press, Roma 2004, p. 9.

ada suferea de așa-numita *athymia*, maladie psiho-somatică cauzată de întristare și descurajare conducând la instalarea unei stări depressive ireversibile”.⁸

*Athymia*⁹, tradusă prin *descurajare*, și din ce în ce mai des întâlnită la tinerii contemporani „este pe rând comparată cu cea mai îngrozitoare boală, cu un vierme, cu rugina, cu călăul, cu un tiran, cu noaptea, cu furtuna. Când este un nor, când o cenușă care învăluie sufletul. Pe sufletul care i se abandonează îl ține mai puternic decât armura. Teologia creștină învață că există o întristare bună și o întristare rea. Pentru un creștin, depășirea măsurii, abandonarea fără control unei suferințe chiar legitime, primește o gravitate nouă. Dacă creștinul depășește măsura abandonându-se tristeții, el face lucrul diavolului. Depășirea măsurii nu este doar o eroare pe care omul o comite față de o armonie ideală, ea este o alianță pe care o face cu forțele răului împotriva lui Dumnezeu. *Athymia* nu este deci doar o boală ce dăunează vigorii sufletului, ea joacă un rol și în acțiunea misterioasă pe care satana o exercită asupra lumii, e ajutorul său cel mai puternic este în cele din urmă un mare păcat”.¹⁰

Vigoarea tinereții este subminată de păcatele săvârșite fără discernământ. Tânărul, fără o experiență consistentă în tainele vieții, nu reușește imediat în ceea ce face și aceasta îi aduce o întristare fără limite ce periclitează întreag ființă: trup și suflet. „Tirania întristării (*athymias*) te apasă tare,... ca să culegi din ea mângâiere din belșug, iar sănătatea sufletească să-ți fie pe viitor nezdruclinată”.¹¹

⁸ Diac. Ioan ICĂ jr. *Diaconița și arhiepiscopul*, în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur. Cuvioasa Olimpiada diaconița. O viață, o prietenie, o corespondență*, Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 20.

⁹ „Tristețea (*athymia*) este un cuptor pentru chinuirea sufletelor, o durere nespusă, o osândă mai amară ca orice osândă. Tristețea imită viermele veninos care roade nu numai trupul, ci însuși sufletul; o molie, care roade nu numai casele, ci și mintea; un veșnic călău, care nu sfășie coastele, ci slăbește puterea sufletului; o noapte neîntreruptă, întuneric de nepătruns, furtună, tulburare, friguri nevăzute mai pârjolitoare decât flacăra; război care nu pune jos armele, boală care orbește pe mulți din cei ce văd. Soarele și limpezimea văzduhului pare a stânjeni pe cei cuprinși de tristețe; amiaza mare le este noapte adâncă”, Sfântul Ioan GURĂ DE AUR, *Scrisoarea X*, în vol. *Cuvioasa Olimpiada diaconița. O viață, o prietenie, o corespondență*, trad. Diac. Ioan ICĂ jr., Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 142.

¹⁰ Anne-Marie MALINGREY, *O viață, o prietenie, o corespondență*, în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur. Cuvioasa Olimpiada diaconița. O viață, o prietenie, o corespondență*, Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 53-54.

¹¹ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrisoarea VIII*, în vol. *Cuvioasa Olimpiada diaconița. O viață, o prietenie, o corespondență*, trad. Diac. Ioan ICĂ jr., Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 114.

Riscul este enorm. Tânărul caută ieșirea din durerea plăcerii printr-o altă plăcere, iar ciclicitatea pătimășă este fără de sfârșit. Întristarea nu are vindecare decât în Hristos, Mielul care ridică suferința general umană de la Adam și până la sfârșitul veacurilor. Bucuria pascală ia locul întristării, viața ia locul morții, stricăciunea firii este restaurată prin Mântuitorul înviat, iar Sfânta Arătare a lui Hristos înviat ia locul închipuirilor pătimășe (Lc. 24, 5-11). „În loc să faci totul ca să-ți alungi tristețea din suflet, singură alergi să aduni gânduri pline de durere, și-ți închipui cele ce nu sunt – sunt propriile tale cuvinte – și te chinui singură zadarnic și fără de folos și spre nespus de mare pagubă”.¹² „După ce ai șters din minte amintirea tuturor tulburărilor pricinuite de tristețe, să ai deplină și statornică liniște și multă bucurie. Ceea ce urmăresc nu este numai să te scap de tristețe, ci să-ți umplu sufletul de multă și continuă bucurie. Este cu putință dacă vrei. Că bucuria nu atârna de legile neînduplecate ale naturii, cu neputință de înfrânat și de schimbat, ci de voia noastră liberă, pe care o putem mânui cu ușurință... bucuria nu stă în natura lucrurilor, ci în voința omului”.¹³ „Tristețea te îmbolnăvește”.¹⁴ „Odată ce alungi ce alungi tristețea, alungi boala; dacă smulgi rădăcina, distrugi și ramurile; dar dacă ramurile rămân puternice și verzi, aducătoare de roduri nepotrivite, nu pot fi convinși că ai scăpat de rădăcină”.¹⁵

3. Tinerii în noul areopag mediatic

Cum poate comunica eficient și eficace un tânăr în societatea noului areopag mediatic? Trebuie să posteze cu exigență calitatea de a distinge valorile și de a dizolva nereprezentativul. În mijlocul ambientului mediatic, din ce în ce mai perfecționat, există riscul de a transmite un mesaj precar, de a desconsidera valoarea persoanei umane fără să fie atinsă adevărata *filozofia mântuirii*, în cazul nostru, mesajul Cuvântului Întrupat, singurul care dă sens ontologiei umane.

¹² *Ibidem*, p. 134.

¹³ *Ibidem*, p. 141.

¹⁴ *Ibidem*, p. 179.

¹⁵ *Ibidem*, p. 185.

Pastorația comunicării se va îndrepta, prin tineri, spre un discurs organic: teocentric, hristocentric și eclezial. „Într-o lume în care orizontul duce spre o confuzie babilonică, mesajul pastoral al comunicării trebuie să-și găsească un limbaj în care imaginea și știința (comunicării) să fie clare, coerente, curajoase, preocupate de toată consistența”.¹⁶

Lumea audiovizualului funcționează după regula umanismului plinar, un joc virtual în ceea ce privește ființa umană, valoarea și destinul ei. În sine, comunicarea pastorală este un *filtru*, nu un recipient. În acest mod se elimină riscul de formare a unui destinatar de comunicare unidirecțională și autoritativă. Internetul, de pildă, care se prezintă drept marele eliberator, nu poate oferi acest filtru. Nici o rețea nu prezintă semnul vreunei ierarhii valorice, totul este egal: grupurile, competențele și comunitățile. Aici nu mai funcționează piramida axiologică.

Experiența comunicării *via internet* este ultima, în ordinea temporală, care implică ființa umană contemporană. Suntem intrați, deja, în era digitală și aceasta influențează, încă și din păcate, în manieră determinantă procesul de gândire al persoanelor umane. De fapt, *a gândi în manieră digitală* înseamnă a reflecta la modul perfect și exact, rapid și fix, dar fără limite, intensificând, prin virtualitate, informațiile tuturor ofertelor preferate. Din acest punct de vedere, idealul, pentru ființa umană, constă în a gândi digital și a acționa analogic. Teologic, dar și psihologic, facem precizarea că gândirea analogică nu se poate genera fără contactul interpersonal, fără experiența relațiilor, a sentimentelor și acțiunilor raționale ale persoanei umane.

Fenomenul trendului digital are dimensiune mondială și interesează, în mod special, generația tânără, sau de vârstă medie. Este vorba de o comunicare care generează o forță atractivă, ca să nu spunem fascinantă, pentru că are posibilitatea de a crea contacte, cunoștințe și raporturi cu persoane de la distanță, de a direcționa spre *site-uri* și, ceea ce este mai grav, de a produce *realități virtuale*.

¹⁶ Claudio PIGHIN, *op. cit.*, p. 9.

Prin funcția sa misionară, Biserica ne cere să ne asumăm și acest mod de comunicare și să-l convertim drept mijloc de evanghelizare *on line*. Pentru a realiza această evanghelizare, care în anumite situații poate fi considerată re-evanghelizare, trebuie să reevaluăm problemele ce devin imperative misionare imediate, ca: multietnicitatea, multireligiozitatea și multiculturalitatea. Prin optica acestor noi provocări misionare, Biserica este chemată urgent să răspundă folosind căile moderne de comunicare în masă, să-și dezvolte o pastorală a comunicării receptate mai ales în rândul tinerilor ca utilizatori frecvenți.

În fața acestei propuneri sunt cel puțin trei poziții diferite: a celor indiferenți, a celor integrați și a celor ce ridică critici. Pentru cei indiferenți față de noua metodă misionar-pastorală Biserica le vine în întâmpinare cu aceleași aplicații la nivel parohial, școlar-catehetice și pastorale, considerate ca învechite de moderniști, dar sustenabile de către conservatori. Integrații noilor metode moderne de evanghelizare sunt ochi și urechi la mesajele Bisericii, sau privind Biserica, din mediul virtual. Noua realitate misionară îi fascinează, dar există riscul creării de comunități ecleziale virtuale, rețele de socializare bisericească care au tendința de a substitui cadrul real al cultului liturgic. Aici, în mediul *on line*, interesul personal devine instantaneu interes de grup, iar punctele de vedere sunt liber și rapid exprimate. Acesta ar fi un punct de vedere pozitiv. Poziția critică a metodei și, mai ales, ale efectelor pe termen mediu și lung consideră că evanghelizarea nu poate fi despărțită de mediul eclezial concret, de sinaxa liturgică. Acest tip de comunicare, aparent liberală și participativă, sfârșește întotdeauna printr-o dependență a-personală și anti-personală. Tehnologia *on line* este exclusivistă în drumul umanității spre Împărăție. „Internetul este marele liberator (!). În rețeaua sa nu există ierarhie. Suntem numai grupuri. De fapt, principala preocupare a rețelei este că am devenit comunitate de competențe. Din cauza acestei caracteristici a lumii electronice, promovarea în lumea reală, în schimb, o înțelegem ca structură piramidală tradițională, nu numai funcțională, în timp ce continua evoluție a capacității variatelor grupări (rețele nt.), bazată pe nevoia clienților, funcționează perfect. Acum Biserica este conștientă de această schimbare? Va fi dispusă să

discearnă și să perfecționeze structura alternativă cu mai multă flexibilitate, interacțiune și deschidere?”.¹⁷

Totuși, trebuie să recunoaștem că internetul, și rețeaua sa, oferă ocazia, în expansiune progresivă, de a crea un continuu schimb cu posibilitatea de a realiza cunoaștere imediată, colectare științifică de date și modele comportamentale de tip VIP. Abordarea *pro* a catalogat preocuparea drept *cultură de internet* cu mare succes în rândul celor tineri. Biserica trebuie să recunoască internetul ca a fi un mijloc de comunicare socială, în primul rând, apoi principalul instrument de masă informativ la nivel individual, familial și social. Că internetul este, sau nu, darul lui Dumnezeu, că Evanghelia este supusă, sau nu, acestei noi paradigme de comunicare în masă¹⁸, rămâne ca misiunea Bisericii să certifice, sau nu, efectele acestuia în spațiul misionar, mai ales la nivelul tinerilor. O astfel de analiză este pertinentă datorită faptului că acest tip de cultură juvenilă constituie orizontul lumii prezente și din istoria providențială a lui Dumnezeu. „Este o istorie ce va putea fi acostată într-un punct de vedere specific comunicării, care privește diferite aspecte practice contemporane..., și știm că face parte dintr-un tip de a-culturalizare unde este în joc destinul ființei umane”.¹⁹

Tipologia societății umane contemporane este una de grup, nu de persoană. Omul este văzut în masa în care-și trăiește universul imaginar. Anonimatul, depersonalizarea, robia tehnologică, ideologia pan-economică și pierderea identității sunt doar câteva dintre obiectivele propuse de doctrina secularistă. Comunicarea în rețea reprezintă un fenomen psihologic, sociologic, cultural, educativ, dar și pastoral-misionar ce determină relief spiritual al tinerilor aflați în proces de modelare a caracterului. Suntem cu toții aflați între sistemul de comunicare și tipul de societate post-industrială ce caracterizează vremurile prezente. Suntem în fața unei realități comunicative care este vitală pentru umanitate ce constă în abundența de cunoștințe și prin roadele progresului tehnic care ne uimesc pe zi ce trece.

¹⁷ Colin SALDANHA, *Chiesa e internet*, in *Gen's rivista di vita ecclesiale*, 4/5 (2000) 135-136.

¹⁸ Angela Ann ZUKOWSKI, *The changing of paradigm*, in UNDA-OCIC (Eds), *The pastoral planning of social Communication*, Montreal, EP, 1998, p. 59.

¹⁹ Claudio PIGHIN, *op. cit.*, p. 22.

4. Tinerii și fundamentalismul religios

Deși nu este receptată în societatea contemporană, forma de manifestare religioasă a fundamentalismului religios își are explicația teologică bazată pe punctul tangențial dintre indiferența și indiferențismul religios, pe de o parte, și oferta supra abundentă a credințelor și ideilor religioase de tip *supermarket*, pe de altă parte. Lipsa unui echilibru spiritual, al unei autorități duhovnicești poate genera atitudini și manifestări de tip fundamentalist. Concepția fundamentalistă a experienței religioase se dorește a fi și un răspuns efectiv la fenomenul secular, deranjant prin atitudinea ostilă față de Dumnezeu. Nu este temei evanghelic, dar fundamentalismul răspunde ostilității cu ostilitate. Cred că, pe viitor, ar fi interesantă o dezbatere teologică în ceea ce privește răspunsul fundamentalismului religios la provocarea seculară a unui pretins umanism care regenerează pe temeliiile comunismului în multe dintre țările ortodoxe din Europa de Est. „Vorbim toțide fundamentalști, la plural. Nu există, de fapt, în interiorul cadrului religios, numai un fundamentalism islamic, asupra căruia se concentrează preocupările actuale, mai ales atenția din partea mediei. Într-adevăr poatefigăsită o tendință fundamentalistă în interiorul tuturor ambițiilor religioase. Cu alte cuvinte, putem spune că din atitudinea fundamentalistă, cu capacitatea sa de a evidenția și de a purta la extrem anumite urmări ale aspectelor experienței (religioase), rezultă o anumită trăsătură ce caracterizează religia în general”.²⁰

În Biserică, *stâlp și temelie a adevărului* (I Tim. 3, 15), ideile și credințele membrilor săi sunt ocrotite de tendințele centrifuge și exagerările fundamentaliste cel puțin din două motive: nu există manipulare și teologia eclezială este a iubirii prin smerenie. *Vita ecclesiastica* este conformitatea firii umane cu scopul pentru care aceasta a fost creată, pentru îndumnezeire ca scop intern, nu pentru ideologizare externă și manipulative. Există, însă, și un alt înțeles al adjectivului de *fundamentalist* care merită pus în discuție. Acesta rezultă dintr-o extensiune ulterioară al substantivului *fundamentalism*,

²⁰ Adriano FABRIS, *I fondamentalismireligiosi*, in vol. *Filosofia dellereligioni*, Carocci editore, Roma 2012, p. 21.

anume ca atitudine și ca mentalitate ce vine să expună mai mult ambiții umane decât caracteristici spirituale. *Fundamentalist* este un termen mai mult laic, laicist, rigid și unilateral care pretinde o explicație deplină referitoare la raportul dintre uman și divin. Tendința este totalitaristă și ne duce cu gândul la regimul comunist de tristă amintire, la intoleranță și excluziune. „Fundamentalistul, de fapt, nu simte necesitatea de a dialoga, de a dialoga cu adevărat... mentalitatea fundamentalistă se evidențiază printr-o concepție parțială și limitată a propriei identități și constituie o natură patologică ce vine să lovească atitudinea relațională între ființele umane”.²¹

Diferitele tipuri de fundamentalism derivă din diferitele tipuri de ambiții religioase, cât și din diferitele poziții ale sociologilor, psihologilor și istorici ai religiei. Între diferitele tipuri de fundamentalism este foarte greu să stabilim o bază comună.²² Totuși se pot identifica, la modul general, două tipologii de fundamentalism: *legalistico-literalist* și *harismatico-utopic*. Primul ține mai mult de domeniul trecutului, privea sensul propriei vieți umane ca pe *test sacru* în sensul literal al interpretării textelor sfinte. În cea de a doua tipologie se poate identifica o trăsătură cu caracter eshatologic, a veacurilor viitoare unde vor ajunge cei credincioși, iar fundamentalistii ar avea rolul de a sensibiliza oamenii timpurilor prezente amenințându-i cu sfârșitul. Ei devin, în prezent, garanția viitorului ca soli și ghizi ai unui mesaj ce urmează a fi propovăduit în virtutea harismei autorevelate ce devine testament pentru comunitate. Ei sunt eroii, sfinții și mesagerii celui alt tărâm. Atitudinea de sfidare a prezentului constituie raportarea lor antisocială și negativă față de conținutul cotidianului uman. „În realitate, cele două tipuri de fundamentalism nu se întâlnesc aproape niciodată într-o formă pură, ci se întrepătrund între ele, în tradiția în care s-au altoit. Referitor la acestea, pe de altă parte, studiul filosofic, spre deosebire de cel realizat de sociologie, nu este explicat pur și simplu printr-o operă detaliată, ci prin cercetarea cauzei, prin identificare unui motiv anume. La baza fundamentalismului se află aceeași atitudine care vine să suscite, printr-un anumit fel de raportare la prezentul contestat datorită pluralității religioase”²³.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

²² *Pe larg*, Dr. Harriet A. HARRIS, *Fundamentalism and Evangelicals*, Oxford University Press, 2008.

²³ Adriano FABRIS, *op. cit.*, p. 23.

Nu numai pluralitatea religioasă este cea care suscită tendințele fundamentaliste. Un rol important îl ocupă și secularismul prin proliferarea indiferenței religioase și indiferentismului religios. Pentru extremiștii religioși atitudinea antireligioasă, în general, este un motiv de luare de atitudine ostilă. În plus, nu există cultură sau spiritualitate care să prezinte valoare, punte tangențiale de dialog sau posibile urme ale revelației naturale. Dumnezeu lor nu este al întregii umanități. Nu există alt mesaj decât cel al liderului unic față de care oferă obediență totală în urma percepției absolute a textului sacru în litera lui nu și în duhul scrierii. Nu se acceptă interculturalitatea și nici o formă de dialog interetnic sau interreligios. „Aceasta introduce într-adevăr o distincție între ceea ce trebuie făcut și ceea ce nu trebuie făcut, dar, ca să nu fie cauza (tensiunilor), nu oferă semnificația acestor acțiuni, și se termină prin a aplatiza totul în același plan, într-o dimensiune unică. Am putea spune chiar că, fără precizarea semnificației sale, a ofertei religioase, pretinsul sens este de neînțeles”.²⁴

Ca orice mentalitate, fundamentalismul are un început. Cum s-a născut fundamentalismul? Sau mai bine: cum s-a născut această mentalitate care produce atâta rău în lume? Care este geneza și logica?

Un posibil răspuns la aceste întrebări ar putea face trimitere la observațiile privind diferitele contexte religioase ale lumii și a modului în care s-au împărțit textele sfinte, deși toate se refereau, în esență, la aceeași divinitate. Fiecare religie și-a conturat, apoi, propria imagine despre Dumnezeu, imagine considerată superioară și impusă celorlalți. În diferitele medii religioase, comportamentul a fost analog prin trăirea, la nivel individual, a fenomenelor, credințelor și ideilor religioase. Fiecare dintre ele, prin ambițiile religioase de tip etalon, s-au considerat unic valide, unic legitime și cu urmări juridice în materie de credință. Aceasta înseamnă că există o singură abordare specifică venită din partea omului religios, că există o singură experiență a divinului cu validitate absolută și trebuie să fie considerată ca normativă pentru întregul neam omenesc. Orice altă experiență, orice abordare ulterioară este exclusă și condamnată.

²⁴ *Ibidem*, p. 23-24.

Referitor la originea și etapele mentalității fundamentaliste, propun o sinteză în cinci puncte:

1. Doar credința practică are valoare universal valabilă;
2. Valoarea universală poate fi, totuși, variată în concepte datorită persoanei umane religioase în ființa sa;
3. O astfel de întruparea a experienței spirituale concrete și particulare în omul religios, sfârșește prin a pierde referința specifică și devine ceva abstract, Dumnezeu absolut;
4. Devenind abstractă, religia fundamentalistă se contopește cu identitatea personală absorbindu-o pe aceasta din urmă și devine propria *ortodoxie*;
5. Credința devine singura *ideologie* asimilată la nivel individual, profundă, stabilă în cadrul limitat al identității amprentate anterior.

Acestea sunt etapele ce conduc la dinamica formării fundamentaliste. Acestea generează mentalitatea în sine. „Dintr-un punct de vedere general, mentalitatea fundamentalistă se configurează acum ca o patologie a gândirii, un fel de ipoteză particulară, contingentă, ce este circumscrisă imediat și considerată validă de către toți, în mod necesar și absolut. Întotdeauna provoacă, în mod evidențiable, face legătura patologică între lume și ființa umană prin raportarea doar la sine, și prin sine își (re)consideră propria-i identitate”.²⁵

Ceea ce este specific fundamentalismului religios, este degradarea experienței umane religioase, la nivel personal, o infamie la adresa unor religii monoteiste. Logica fundamentalismului, sub aspect religios, este cea prin care o religie particulară trebuie să dobândească, în scurt timp, trăsături și valori universale, anume ca unica și exclusivă posibilitate de interpretare a relației unice dintre omul religios și Dumnezeuul său, al lumii sale, al colectivității sale umane. Geneza sa depinde de o înțelegere particulară, unilaterală, de forma derelației care poate fi stabilită între termenii de *identitate* și *universalitate*. Va trebui o atenție deosebită, pe viitor, la aspectele de *diferențiere* și *excludere*, uzitați din ce în ce mai des în cadrul fundamentalist și înlocuiți cu elementele ce unesc și coagulează societatea postmodernă.

²⁵ *Ibidem*, p. 23-25.

Educația pentru comuniune și comunitate. O abordare din perspectiva teologiei fundamentale

Pr. Prof. dr. Valer Bel

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

La simpozionul: *Educație și mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al tradiției*, prilejuit de „Anul omagial al educației religioase a tineretului creștin ortodox și Anul comemorativ al Sfântului Ierarh Martir Antim Ivireanul și tipografilor bisericești” în Patriarhia Română, 2016, mi-am propus o argumentare din perspectiva teologiei fundamentale a necesității educației creștine pentru comuniune și comunitate, în general, și în special al tinerilor, care sunt prezentul și viitorul de mâine al Bisericii, al societății și al Țării.

Omul nu-și are adevărul în sine însuși, ci în Iisus Hristos, ținta și scopul existenței noastre.¹ *Pastorala Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Dominica Ortodoxiei* din anul 2008, în contextul teologiei icoanei, afirmă că omul a fost creat după chipul Fiului; Sfinții Părinți arată că Dumnezeu, când l-a creat pe om «după chipul Său» (cf. *Facerea* 1,26), a avut în vedere pe Fiul lui Dumnezeu întrupat și l-a creat pe om după chipul lui Iisus Hristos. De aceea, omul se împli-

¹ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan ICĂ jr, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 75-76.

nește numai prin și în Hristos, el are un destin hristologic. Fiul lui Dumnezeu S-ar fi întrupat, de aceea, și dacă Adam n-ar fi căzut, pentru a se putea împlini destinul și scopul omului.

Spre acest adevăr creștin fundamental, adică spre faptul că omul are un destin hristologic, transcendent, indică și științele antropologice contemporane (biologia, psihologia, sociologia, antropologia culturală și antropologia istorică), așa cum a arătat Wolfhart Pannenberg². La întrebarea: Cine este omul nu se mai poate răspunde astăzi plecând de la lume, ci întorcându-ne la omul însuși. Prin aceasta știința despre om primește o importanță pe care n-a avut-o niciodată.

În antropologie, libertatea specifică omului, pe care a descoperit-o epoca modernă, aceea de a pune în chestiune și de a trece peste orice reglementare dinainte stabilită a existenței sale, înseamnă «deschidere spre lume». Această expresie (deschidere spre lume) indică, pe scurt, trăsătura principală care face din om om, care îl deosebește de animal și îl înalță deasupra naturii extraumane în general.³ Animalele nu observă din mediul lor decât ceea ce este important instinctual pentru specia lor, comportamentul lor este într-un totu dependent de mediul înconjurător.⁴

Omul nu este dependent de mediu, ci este deschis spre lume; aceasta înseamnă că el poate face mereu noi și necunoscute experiențe, iar posibilitățile sale de a răspunde realității sunt aproape nesfârșit de variate. Aceasta corespunde până în amănunt specificului corpului omenesc.

Omul vine pe lume prea devreme și neterminat și rămâne maleabil pentru o lungă perioadă de tinerețe; și întrucât orientarea impulsurilor sale nu este dinainte stabilită, perspectiva omului asupra realității este deosebit de deschisă. Numai omul cunoaște obiectele din lume ca făpturi străine și uimitoare aflate, în mod de sine stătător, în fața sa.⁵

² Pe scurt în: W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 1. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 8. Auflage 2006; Trad. rom. de Ioan MILEA: W. Pannenberg, *Ce este omul? Antropologia actuală în lumina teologiei*, Herald, București, 2012, 186p.; mai pe larg și mai argumentat în: W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1983, 517 p.

³ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, p. 7.

⁴ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, p. 8.

⁵ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, pp. 9-10.

Pe de altă parte, numai prin lume omul se cunoaște pe sine, descoperindu-și propriul trup în anumite relații cu celelalte făpturi. De aceea cercetarea lumii este calea pe care trebuie să apuce omul pentru a-și cunoaște nevoile și pentru a se lămuri încotro vrea să se îndrepte. Doar printr-un ocol prin experiența lumii poate el să-și orienteze impulsurile, la început lipsite de direcție, și dobândește interese și nevoi. Iar odată cu progresul experienței se schimbă nevoile înseși. Numai pe această cale dificilă poate încerca omul să se lămurească în legătură cu el însuși. Dar, firește, lumea nu poate oferi niciodată un răspuns definitiv la problema omului, la întrebarea omului, legată de menirea lui.⁶

Omului modern i s-a impus cu forță irezistibilă experiența faptului că el poate pune întrebări dincolo de orice orizont care i se deschide, astfel încât, într-adevăr, doar prin el, prin om, se poate hotărî ce urmează să devină lumea. Prin aceasta se arată că omul este orientat cu totul și cu totul deschis. El este deschis mereu și mereu, dincolo de orice experiență, dincolo de orice situație dată. El este deschis chiar dincolo de lume. Această deschidere dincolo de lume este chiar condiția experienței lumii înseși. Dacă menirea noastră nu ne-ar mîna dincolo de lume, atunci nu am căuta mereu mai departe, chiar fără un motiv concret.

Oare deschiderea omului dincolo de lumea naturală își are sensul în faptul că el nu-și poate găsi satisfacția decât în propria creație, transformând lumea naturală într-o lume artificială? Este omul menit culturii? Această opinie pare să fie răspândită astăzi. Dar nici chiar în propriile lor creații oamenii nu găsesc împlinire și liniște durabilă. Ei nu numai că transformă natura în cultură, dar pun neîncetat noi forme culturale în locul celor anterioare. Faptul că, astfel, omul nu găsește o satisfacție definitivă nici în propriile sale creații, ci el le lasă curând în urma sa ca pe niște simple puncte de trecere ale năzuinței sale, acest fapt presupune că și *menirea sa merge dincolo* de cultură, dincolo de orice lucru existent, ca și dincolo de orice creație prezentă sau viitoare a sa, dincolo de orice treaptă atinsă a realizării în viață. Operele sale și treptele atinse ale realizării în viață sunt doar etape ale unui drum spre o țință necunoscută.⁷

⁶ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, pp. 10-11.

⁷ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, pp. 12-13.

Faptul acesta poate fi dovedit și printr-o reflecție mai amănunțită asupra structurii pulsionale a omului. Toate ființele vii depind de hrană, de condițiile de viață oferite de climă și vegetație, de comuniunea cu reprezentanții speciei și nu în cele din urmă de sănătatea propriului corp. Dar, în timp ce nevoile animalelor se limitează la mediul lor, animalul fiind dependent de mediul său, acelea ale omului nu cunosc margini. El nu depinde numai de anumite condiții ale mediului său, ci și de ceva de dincolo de acesta, care i se sustrage ori de câte ori tinde spre o împlinire. Nevoile cronice, dependența infinită a omului presupune un partener de dincolo de orice experiență a lumii. Omul nu-și creează, sub presiunea surplusului său pulsional, un obiect imaginar al dorului său și al venerației sale, dincolo de orice realitate posibilă din lume, ci, în dependența sa infinită, presupune mai degrabă întotdeauna un partener transcendent corespunzător, infinit, nu finit, și anume cu fiecare răsuflare a sa, chiar dacă nu știe să-l numească.⁸

Astfel, dependența infinită a omului de un partener transcendent se arată ca fiind esența deschiderii spre lume a omului. Prin aceasta se vedește că omul presupune pur și simplu în împlinirea vieții sale un partener de care depinde infinit, fie că o știe, fie că nu. S-a mai vădit, apoi, că această presupunere este indispensabilă pentru înțelegerea structurii biologice fundamentale a omenescului de îndată ce nu ne mulțumim cu vaga denumire de «deschidere spre lume» a omului, ci vrem să știm la ce se poate referi această deschidere. Dar acel partener transcendent este necunoscut. Din «deschiderea spre lume» a omului nu s-a stabilit încă nimic în legătură cu cine sau ce este, de fapt, acel partener. Dependența de Dumnezeu este infinită tocmai prin aceea că oamenii nu au întotdeauna de la început această menire a lor, ci trebuie să o caute. Și ei rămân în căutarea însăși dependenți de partenerul care este Dumnezeu.⁹ Altfel spus, omul nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu dacă Dumnezeu însuși nu i se revelează și dacă El însuși nu-l ajută pe om să intre în comuniune cu Sine.

⁸ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, pp. 14-15.

⁹ W. PANNENBERG, *Ce este omul?*, p. 16.

În măsura în care omul este deschis spre lume, așa cum s-a arătat, și prin aceasta este deschis dincolo de lume spre Dumnezeu, în aceeași măsură omul este o «ființă deschisă spre viitor», spre împlinirea vieții lui în viitor. Faptul acesta l-a pus în evidență mai ales Părintele Dumitru Stăniloae.

De natura omului, ca singura ființă conștientă de sine și de lume ține în mod esențial căutarea unui sens al existenței sale și al lumii în general. În tot ceea ce facem urmărim un scop și căutăm un sens, și când ne-am atins scopul ne propunem altul și altul și niciodată nu suntem mulțumiți și nu ne simțim împliniți. Aceasta ne arată că toate scopurile omului tind spre un scop, căutând un scop și un ses final care depășește scopurile mărginite din această lume. Mai mult, în conștiința noastră de noi înșine este implicată, odată cu căutarea sensului existenței și voința de a persista în eternitate, pentru a adânci la nesfârșit sensul întregii realități. Omul caută mereu, în mod conștient sau în viața practică o împlinire pe care n-o găsește în mărginirea multiplă a acestei lumi. Toate acestea ne arată că omul caută mereu o împlinire care depășește lumea finită, el caută realizarea și fericirea deplină pe care n-o vede înfăptuindu-se decât în zărilor infinitului.

Semnul extrem al acestei situații aporetice este moartea. Aici iese în evidență simbolic și definitiv lipsa de libertate și mărginirea omului. Deoarece tocmai în realitatea morții este pusă sub semnul întrebării, în modul cel mai radical, aspirația omului după împlinire și fericire. Pentru că dacă moartea ar încheia definitiv existența noastră, noi nu am fi decât niște piese într-un proces inconștient al naturii. Dar aceasta stă iarăși în flagrantă contradicție cu existența noastră ca persoane și cu aspirațiile noastre.¹⁰

Sensul existenței noastre nu ni-l poate da decât perspectiva eternității acesteia. El nu poate fi încoronat decât în lumina nelimitată și eternă a unei vieți transcendente, libere de orice monotonie a repetiției și de orice relativitate. Numai în acel plan viața noastră se poate dezvolta infinit, într-o nesfârșită noutate, care este în același

¹⁰ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 14-19.

timp și o continuă plenitudine. Ordinea sensurilor nu este produsul psihicului uman, căci ea ni se impune fără să vrem și prin aspirațiile ce le sădește în noi depășește posibilitățile noastre psihice. Aceasta se vede și din faptul că nici un lucru, nici un produs al puterilor noastre psihice nu satisface aspirația noastră spre infinit. Dacă omul ar contesta sensurile ar fi cea mai nefericită existență. Animalul nu știe de sensuri și nici nu le poate contesta. Omul urmărește în mod conștient sensurile sale, și în ultimă analiză un sens final, care este menținerea și desăvârșirea lui în eternitate. El este făcut pentru eternitate, având în sine un fel de caracter absolut, adică o valoare netrecătoare.

Sensul sau scopul final spre care tinde omul trebuie înțeles în conformitate cu ființa sa ca persoană conștientă și liberă, care aspiră să-și găsească împlinirea ființei și a sensului său, nu în desființarea sa într-o esență mai înaltă decât ordinea materială și spirituală, dar supusă monotoniei și limitării imanente, ci în comuniunea cu o persoană transcendentă, infinită și liberă. Numai în comuniunea cu această Persoană, dincolo de monotonia imanenței, comuniune în care nu este redus la starea unui obiect inconștient, omul își păstrează libertatea deplină, și însușindu-și conștient și liber, într-o noutate continuă, bogăția infinită a Persoanei supreme își găsește împlinirea propriei existențe și propriul său sens.¹¹

Ceea ce se exprimă aici prin «deschiderea spre lume a omului», «omul ființă deschisă spre viitor», «dependența infinită a omului de un partener transcendent» sau «aspirația omului după comuniunea infinită cu Persoana supremă», tradiția creștină, întemeiată pe Revelația divină, numește «chipul lui Dumnezeu în om»: „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...!» Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (*Facerea 1,26-27*).

Creându-l pe om «după chipul Său», Dumnezeu l-a pus pe om chiar de la început în relație conștientă și liberă cu Sine, sădind în om și harul Său, ca manifestare a relației Sale cu omul, care provoacă în om răspunsul său la actul întemeietor de relație a lui cu Dumnezeu.¹²

¹¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 16-18.

¹² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 390-391.

Fiind un dat ontologic, «chipul lui Dumnezeu în om» întemeiază dialogul continuu și comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. Filosofia persoanei elaborată în secolul al XX-lea a arătat și ea că omul ca persoană se împlinește și se realizează numai în comuniune.

În «chipul lui Dumnezeu din om» se reflectă însăși taina lui Dumnezeu – Sfânta Treime (*Facerea 1, 27*). Omul, prin firea sa, este încă de la creație o ființă comunională, având înscrisă în ființa sa intenționalitatea spre comuniune. Căci comuniunea de iubire din Sfânta Treime se reflectă în relația personală, iubitoare, dintre Dumnezeu și oameni și dintre oameni întreolaltă. Chipul dumnezeiesc în om este un chip al Sfintei Treimi și se arată în comuniunea umană. Comuniunea umană interpersonală este un chip al comuniunii treimice și participare la aceasta. De aceea, în comuniunea cu semenii se descoperă cel mai mult și misterul prezenței divine interpersonale. Căci din iubirea și comuniunea lui Dumnezeu-Sfânta Treime iradiază puterea iubirii și comuniunii interpersonale umane: „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi” (*1Ioan 4, 19*).

Prin păcat și înstrăinarea de Dumnezeu, «chipul lui Dumnezeu din om» ca tendință spre comuniunea cu Dumnezeu și cu oamenii se combină cu o tendință contrară. Chipul se păstează ca tendință spre absolut, dar absolutul își acoperă fața personală pentru om și ca urmare chipul omului își pierde claritatea și este distorsionat; trăsăturile lui rămân dar distorsionate, coordonatele ființei umane rămân esențial aceleași, dar ele lucrează contrar firii (cf. *Romani 1,17-32*).

În această situație, din evidența incapacității ființei omenești, pe de o parte, și a tendinței sale infinite după împlinirea în comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, în care își găsește fericirea, pe de altă parte, se trage altă concluzie. Omul caută cu încăpățănare să depășească mărginirea și neputința sa, întrucât se transformă pe sine însuși și lumea în care trăiește în ceea ce îl împinge tendința sa după împlinire și fericire. Într-o diversitate de anteproiecte utopice el își reprezintă chipul unei lumi împăcate și o viață autentică în ea și încearcă prin puterea și forța sa proprie să înfăptuiască acest model, adică să-și procure o mântuire realizată prin el însuși. Dar acolo unde se întâmplă aceasta se pierde adevărata libertate și umanitate. Lucruri, stări, relații pe care omul le caută cu un angajament absolut și

cu care el se identifică în mod absolut și fără rezervă, ca să-și găsească în ele și prin ele mântuirea (putere, știință, informații, plăcere, succes profesional, pasiuni și patimi) se întorc împotriva lui, în loc să-i garanteze libertatea îl înrobesc precum niște idoli pe slujitorii lor. Ca niște plăsmuiri sau produse ale omului, ele însele mărginite, parțiale și trecătoare, nu pot da ceea ce așteaptă omul de la ele. În urma lor rămâne dezamăgire, deziluzie, gustul amar de a-ți fi făcut de lucru cu nimic. Prin deținerea unor lucruri sau stări, ele însele mărginite și trecătoare, nu poate fi satisfăcută tendința infinită a omului după libertate, împlinire și fericire. Mai mult încă, acolo unde omul ia cu totul în mâinile sale, adică reușita totală a vieții sale și a lumii însăși, excluzând deschiderea sa spre infinit, spre comuniunea cu Dumnezeu, el desfigurează realitatea, își pervertește propria sa ființă și afectează grav comuniunea cu semenii.¹³

Părinții Bisericii au arătat că omul este creat de Dumnezeu ca un «chip al Fiului» Său, Care, fiind «chipul Tatălui», la plinirea vremii S-a făcut om (cf. *Ioan 1,1-3,14; Filipeni 2, 6-9; Evrei 1,3*). Fiind «chipul Fiului» și «după chipul Tatălui», omul este într-o relație cu comuniunea treimică și este chemat să realizeze în planul uman o viață de comuniune după modelul comuniunii Sfintei Treimi și din puterea acesteia, *comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii săi*.

În Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om, «chipul lui Dumnezeu» din om a fost ridicat la deplina lui actualitate sau la «asemănarea cu Dumnezeu», adică la deplina lui comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. De aceea s-a spus că de la creație oamenii sunt raportați la acel viitor care s-a arătat în învierea lui Hristos ca viitor al omului. Căci în Iisus Hristos cel înviat avem omul unit cu Dumnezeu la modul suprem, omul deplin realizat, omul ajuns la capătul eshatologic al drumului său sau omul Împărăției veșnice a lui Dumnezeu, în comuniunea maximă cu Dumnezeu și cu oamenii. Sfântul Apostol Pavel a exprimat faptul acesta, arătând că creștinii sunt meniți „să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați” (*Romani 8, 29*).

¹³ Pr. Valer BEL, *Dogmă și propovăduire*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pp. 12-13.

Prin Iisus Hristos, viața Sfintei Treimi este îndreptată spre lume, coboară în interiorul lumii create, dând lumii o viață nouă. De aceea, omul care crede în Hristos nu se raportează numai la un Dumnezeu transcendent, exterior credinței sale, față de Care nu poate fi decât într-o veșnică neputință, dată de condiția sa de creatură, ci la Dumnezeu care în Fiul Său s-a făcut om, a asumat omenitatea noastră în Persoana Sa și, unind-o cu Dumnezeirea, a înndumnezeit-o prin har. Astfel a făcut posibilă relația interpersonală între Dumnezeu și om, la nivelul și posibilitățile noastre de a primi harul și comuniunea cu El, respectând, în același timp, libertatea omului. Rămâne la latitudinea omului dacă primește sau nu comuniunea cu Dumnezeu, oferită ca dar nesperat în Iisus Hristos, Care este și rămâne scopul existenței noastre, pentru împlinirea vieții, aici, și îndumnezeire prin har în veșnicie.

Dialogul și comuniunea omului cu Dumnezeu în Iisus Hristos întemeiază și adevărata comuniune și comunicare între oameni. Oamenii trebuie să se raporteze unii la alții, la conflictele, la greșelile și la slăbiciunile reciproce în Duhul lui Hristos. „Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos” (*Galateni 6, 2*). Pe de-o parte este vorba de acceptarea celui mai slab și recunoașterea că suntem o comunitate de căutători și de călători, adesea de oameni slabi. Pe de altă parte este credința în prezența lui Hristos în celălalt: „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut” (*Matei 25, 40*). Deci nu trebuie să-l privim pe aproapele în funcție de greșelile și slăbiciunile lui, ci să descoperim în fiecare aspirația, conștientă sau nu, după Dumnezeu, să recunoaștem în fiecare chipul lui Hristos după care a fost creat.

Hristos este centrul propriu-zis care ține comunitatea creștină și umană împreună. Faptul acesta se exprimă în lauda și rugăciunea comună. Noi căutăm împreună cu Hristos psalmii pentru ca în și cu Hristos să aducem înaintea lui Dumnezeu toate nevoile noastre și ale acestei lumi, să-L lăudăm și să-I mulțumim pentru tot binele pe care ni l-a făcut: „Pentru toate acestea mulțumim Ție și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău celui Sfânt, pentru toate pe care le știm și pe care nu le știm, pentru binefacerile Tale arătate și nearătate, ce ni s-au făcut nouă” (*Rugăciunea Sfintei Jertfe*).

În modul în care mergem împreună pe calea Împărăției lui Dumnezeu și cum rezolvăm conflictele zilnice, cum ne iertăm și ne împăcăm, se poate vedea dacă spiritualitatea noastră este autentic creștină. Trebuie să ne trăim viața în așa fel încât viața noastră să nu poată fi înțeleasă fără Dumnezeu, ca să-i conducă și pe ceilalți spre comuniunea cu Dumnezeu. Omului de astăzi, care din multe motive suferă de însingurare și caută o comuniune reală și sinceră, care să se împotrivescă tentațiilor egoismului și individualismului, Biserica trebuie să-i ofere spațiul acestei comuniuni. Ea trebuie să-și îndeplinească rolul de a restaura comuniunea între oameni, oferind mărturie concretă de comuniune adevărată, care poate fi găsită numai în mijlocul acelora care cred în Dumnezeu, cel ce S-a întrupat pentru a intra în comuniune cu oamenii, pentru a restaura comuniunea între Dumnezeu și oameni și între oameni.

Comuniunea nu este o stare statică, ci o mișcare care se extinde și se aprofundează, un proces de asimilare și reciprocă dăruire în continuă creștere, o relație vitală de împlinire reciprocă. Ea se hrănește continuu din împărtășirea cu Hristos: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este oare împărtășirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine” (1Corineni 10, 16-17). Sfântul Apostol Pavel lasă să se vadă aici clar că viața de comuniune a creștinilor se întemeiază pe participarea în comun la viața lui Hristos prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Său. Creștinii au mereu conștiința că Hristos este în mijlocul lor, că ei sunt membri ale unuia și aceluiasi corp, Biserica al cărui cap este Iisus Hristos.

Din faptul că omul vine pe lume «prea devreme și neterminat» și rămâne maleabil pentru o lungă perioadă de tinerețe, iar orientarea impulsurilor sale nu este dinainte stabilită, perspectiva lui asupra realității fiind deosebit de deschisă, putând face noi și necunoscute experiențe, pe de o parte, iar pe de altă parte, că el are un destin hristologic, rezultă cu evidență incontestabilă necesitatea educației creștine a copiilor și tinerilor, pentru a-i ajuta să-și lege viața lor de Hristos, Viața noastră.

Revenirea orei de religie în școli

Prof. dr. Mircea Gelu Buta

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca*

La sfârșitul lui 2014 și în primele luni din acest an, predarea religiei în școlile din țara noastră a fost un subiect intens și îndelung dezbătut în ziare, la radio și emisiuni televizate. Dezbaterile s-au încheiat brusc, în luna martie, după ce părinții a peste două milioane de elevi din România, aceasta însemnând la nivel național un procent de 90%, au cerut în scris ca fiii și fiicele lor să frecventeze cursurile de religie organizate în școlile de stat. Iată de ce ne-am propus în paginile de față un scurt *memento* privind demersurile și procesul de *reintroduce* a orei de religie în învățământul public românesc, începute îndată după căderea regimului comunist, din 22 decembrie 1989. Am subliniat cuvântul *reintroduce*, întrucât aproape un secol, începând din anul 1864, când este înscrisă la loc de cinste în Legea instrucțiunii publice, religia a fost neîntrerupt obiect de studiu în învățământ preuniversitar românesc. Abia în anul 1948, când, după abdicarea forțată a Regelui Mihai I, ocârmuirea comunistă se instalează pe deplin la putere, ora de religie este scoasă din școli, printr-o reformă a învățământului, pentru ca, la scurt timp, să fie date jos și icoanele de pe pereții claselor...

Încă din primele luni ale anului 1990, într-o perioadă de încordate frământări politice și sociale, Sfântul Sinod, Grupul de Reflecție pentru Înnoirea Bisericii, mari teologi, precum părintele Dumitru Stăniloae, intelectuali cu nume de rezonanță publică cereau revenirea orei de religie în școli.

Articolul „Pentru învățământul religios în școli”, publicat de părintele Dumitru Stăniloae în „Vestitorul Ortodoxiei Românești”, recitat la un sfert de veac de la scrierea lui, ni se pare emblematic. Autorul pornește de la conexiunea dintre putere și ateism: *„Lipsa credinței în Dumnezeu, sau slăbirea ei, are un efect direct asupra vieții morale a oamenilor și deci a relațiilor dintre ei. Aceasta s-a constatat cu deosebire la deținătorii puterii, în diferite grade, în cadrul Statului ateu. Ei și-au permis orice în satisfacerea egoismului lor. Conducătorii de vârf ai acestui stat s-au lăsat amăgiți și de un cult nebun al personalității (...). S-a verificat astfel că unde nu e credință în Dumnezeu, nu există nici o frână a răului. Omul e ispitit să-și permită orice, nemaiavând nici un respect față de semenii săi, nici o grijă de viața lor. Pentru necredincios, semenii săi nu mai au nici o valoare”*¹. Un antidot față de o asemenea atitudine este și cunoașterea învățăturii creștine. În consecință: *„Se cere pentru asta să se introducă în școli religia ca obiect obligatoriu așa cum era în Statul român înainte de 1948”*². Întrucât se manifestau opoziții semnificative față de acest deziderat, unul dintre argumente fiind multiconfesionalitatea, părintele Stăniloae sublinia spre sfârșitul articolului său: *„Se mai argumentează împotriva reînțoarcerii învățământului religios în școli că cetățenii României nu au o singură religie, pe cea ortodoxă. Dar învățământul religios obligatoriu nu echivalează cu predarea credinței ortodoxe tuturor elevilor, deși elevii ortodocși alcătuiesc marea majoritate. Elevii creștini de alte confesiuni vor fi liberi să asculte lecțiile credinței lor de la profesori proprii (...). De altfel, credem că la nivelul cunoștințelor elementare nu se poate vorbi stricto sensu de diferențe confesionale în predarea religiei creștine”*³. Nu după mult timp, părintele Stăniloae își va relua pledoaria, în paginile cotidianului „România liberă”⁴.

Un alt prețios izvor de date privind subiectul găsim în memoriile regretatului mitropolit Bartolomeu Anania, care spunea: *„Una din preocupările noastre constante era aceea a reintroducerii religiei ca materie*

¹ DUMITRU STĂNILOAE, „Pentru învățământul religios în școli”, în Rev. „Vestitorul Ortodoxiei Românești”, anul II, nr. 7-8, 1-30 aprilie 1990, p. 10.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ DUMITRU STĂNILOAE, „Din nou despre reintroducerea învățământului religios în școli”, în „România liberă”, 48 (1990), nr. 186, p. 14.

de învățământ în școlile publice. În acest sens, Sfântul Sinod intervenise de două ori la guvern, dar răspunsul fusese negativ, motivat prin aceea că o ideologie (marxistă) nu poate fi înlocuită printr-o altă ideologie”⁵.

Aici este locul potrivit pentru două precizări. În numărul său din martie (an II, 5-6/1990), „Vestitorul Ortodoxiei Românești” publică unul dintre aceste refuzuri, semnat de nimeni altul decât Sorin Antohi, pe atunci director general în Ministerul Învățământului, care cincisprezece ani mai târziu va fi acuzat în „Ziarul de Iași” de fals intelectual și colaborator al Securității⁶. A doua precizare, de această dată de bun-simț, aparține mitropolitului Bartolomeu: „...creștinismul nu este o ideologie, ci un mod de viață”⁷.

Atât memoriile mitropolitului Bartolomeu, cât și un comunicat al Sfântului Sinod lasă impresia că pe 3 aprilie 1990 s-a ajuns la un final fericit privitor la reintroducerea orei de religie în școlile din România. Reproducem comunicatul sinodal: „Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române s-a întrunit în sesiune de lucru în zilele de 3 și 4 aprilie 1990. Alături de titularii acestui for bisericesc a fost de față Dl. Prof. Nicolae Stoicescu, ministrul Cultelor. // În cadrul sesiunii, membrii Sfântului Sinod au luat o serie de hotărâri privind înnoirea și buna desfășurare a vieții bisericești pe cuprinsul Patriarhiei Române. // O problemă larg dezbătută a fost aceea a introducerii religiei în învățământul de cultură generală. La discutarea acestei probleme, Sfântul Sinod a beneficiat de prezența D-lui Mihai Șora, ministrul Învățământului, care a avut bunăvoința de a participa la această dezbateră. În urma discuțiilor, s-a hotărât alcătuirea unei comisii de clerici și laici care să prezinte Ministerului Învățământului, spre aprobare, un proiect privind introducerea unei ore de religie în programa analitică a învățământului de cultură generală, respectându-se diversitatea confesională a elevilor”⁸.

Ajunși aici, ne oprim o clipă, spre a spune că domnul Mihai Șora (n. 1916), ministrul care a preconizat reintroducerea religiei în învățământ, rămâne un intelectual strălucit, tipărit încă în anul 1947

⁵ VALERIU ANANIA, *Memorii*, Iași, 2008, p. 673.

⁶ „Un caz stupefiant în lumea academică”, în „Ziarul de Iași”, 20 octombrie 2006; vezi și „Sorin Antohi: «Am turnat la Securitate», în ziarul „Cotidianul”, 5 septembrie 2006.

⁷ VALERIU ANANIA, *op. cit.*, p. 674.

⁸ „Vestitorul Ortodoxiei Românești”, anul II, nr. 7-8, 1-30 aprilie 1990, p. 8.

de cea mai mare editură franceză, Gallimard, cu volumul „*Du Dialogue intérieur. Fragment d'une anthropologie métaphysique*”. Primul adjunct al ministrului, profesorul Octavian Stănășilă, un mare matematician, afirmă în memoriile sale: „...am încercat introducerea «în mers» a unor elemente de reformă a gimnaziului și liceului, precum: eliminarea orelor de științe sociale pe stil vechi, repartiția mai bună a orelor, introducerea a câte două limbi străine, a unor ore de religie...”⁹.

Din nefericire, ceea ce în ziua de 3 aprilie 1990 părea un happy-end, atât din perspectiva Sinodului, cât și a Grupului de Reflecție pentru Înnoirea Bisericii, reintroducerea orei de religie, a rămas în continuare o năzuință, poate și din cauza faptului că din guvernul instalat pe 28 iunie în același an, cei doi miniștri menționați mai sus nu mai făceau parte. Noul titular al portofoliului Învățământului a devenit Gheorghe Ștefan. În luna septembrie 1990, oficiosul Bisericii reproducea un comunicat „referitor la Introducerea educației moral-religioase în învățământul de stat”¹⁰. Din primele articole ale protocolului iscălit de noul ministru al Învățământului și Științei și de noul secretar de stat pentru Culte (acestea nu mai aveau un minister), Gheorghe Vlăduțescu, este evident că se recursese la un paliativ: „1. Începând cu anul școlar 1990-1991, se introduce în învățământul primar și gimnazial, câte o oră la două săptămâni, educația moral-religioasă. // 2. Educația moral-religioasă este obiect de învățământ, are statut de disciplină opțională și facultativă, este inclusă în orar și se desfășoară în școli. // 3. Educația moral-religioasă accentuează asupra elementelor de etică și istorie culturală...”¹¹. O rază de lumină sugera doar articolul 5 din textul aceluiași protocol: „Lecțiile de educație moral-religioasă sunt predate de cadre didactice din instituțiile de învățământ religios, de preoți, teologi și studenți ai instituțiilor de învățământ superior teologic...”¹².

În luna iulie 1991, sub genericul „O problemă care continuă să rămână deschisă: Religia în școli”, Grupul de Reflecție pentru Înnoirea Bisericii publica un comunicat, din care se cuvine reprodus esențialul: „Cerem ca Parlamentul (Adunarea Constituantă), Guvernul, Ministerul Învățământului și Secretariatul de Stat pentru Culte să reia problema orei de

⁹ OCTAVIAN STĂNĂȘILĂ, *Intersecții și paralelisme*, Ed. Matrix Rom, București, 2012, p. 103.

¹⁰ „Vestitorul Ortodoxiei Românești”, anul II, nr. 17-18, septembrie 1990, p. 10.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

religie în școală, s-o examineze cu toată seriozitatea și s-o rezolve prin legiuiri care să-i redea și să-i garanteze statutul pe care l-a avut înainte de dictatura comunistă atee"¹³.

Aproape un an mai târziu, în ziua de 7 mai 1992, se încheia, în prezența mitropolitului Daniel al Moldovei, Conferința Națională a Laicatlui Ortodox, cu un comunicat în care se spune, spre sfârșit, la punctul 24: *„Conferința ia act cu mare îngrijorare și profundă nemulțumire de temporizarea deliberată a introducerii educației religioase în școli și în armată și cere întregii Biserici să se angajeze în grabnica îndreptare a acestei situații cu consecințe extrem de grave, formative. Conferința consideră ca absolut necesară promovarea dialogului dintre știință și credință în vederea unui acord util al disciplinelor școlare*"¹⁴.

La începutul lunii ianuarie 1993, într-o cronică ortodoxă din „Cuvântul”, intitulată „Religia în școală”, scriitorul Dan Ciachir constata următoarele: *„Au trecut doi ani de când a început procesul de reintroducere a religiei în școli și s-au întâmpinat multe obiecții. Întâi prin caracterul facultativ al disciplinei, apoi prin periodicitatea ei – o oră la două săptămâni – și nu în cele din urmă prin atitudinea circumspectă a celorlalți profesori. Ei priveau de sus aceste cursuri, adesea ca pe un corp anacronic ori străin de învățământ*"¹⁵. În final, autorul articolului scria: *„Predarea religiei în școli a avut la început un caracter de apostolat. Și prin împotrivirile sau reticențele amintite, dar și prin faptul că dascălii de religie nu erau retribuiți. (...) Acum, Statul îi plătește pe profesorii de religie la fel ca pe ceilalți profesori. Religia a devenit disciplină, și încă una săptămânală. Încep să apară și manualele*"¹⁶.

Așa cum spuneam la început, reintroducerea orei de religie în învățământul românesc a echivalat cu un demers și un proces cu numeroase etape, pe care am încercat să le schițăm în această scurtă retrospectivă, lăsând faptele să vorbească. La trei ani după prăbușirea regimului comunist, religia era reintegrată în procesul educațional din școlile primare și din gimnazii la nivelul întregii României. În alte țări eliberate de comunism, a fost nevoie de 10-15 ani pentru ca lucrul acesta să se producă.

¹³ „România liberă”, 6 iulie 1991.

¹⁴ „Cotidianul”, 8 mai 1992, p. 2.

¹⁵ DAN CIACHIR, „Religia în școală”, în Rev. „Cuvântul”, nr. 1-2, 11-18 ianuarie 1993, p. 6.

¹⁶ *Ibidem*.

O Biserică a tuturor și pentru toți

Pr. Conf. dr. Nicolae Moșoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Introducere

Autorul *Epistolei către Efeseni* a accentuat faptul că Hristos a venit pentru a surpa zidurile (cf. *Ef. 2, 14*). De câte ori ne gândim la modurile în care am putea să rezolvăm problemele legate de handicap¹, am face bine să ne amintim de zidurile pe care noi înșine le-am ridicat. Toate aceste ziduri sunt înălțate de noi oamenii, cu toate că acestea contravin slujirii reconciliatoare a lui Hristos; ziduri care îi izolează pe oameni înăuntru sau în afară; ziduri care îi împiedică pe oameni să se întâlnească și să comunice. Înainte, persoanele cu dizabilități erau ținute în spatele zidurilor, în instituții. Acum toți suntem o parte a societății. S-a estimat că există în jur de 600 de milioane de persoane cu dizabilități. Cu toate acestea, mulți oameni, mai ales persoanele cu dizabilități, încă se simt izolați. Există în

¹ Potrivit *Dicționarului de neologisme*, cuvântul *handicap* este folosit în sport și înseamnă avantaj pe care îl primesc concurenții mai slabi într-o competiție pentru a avea șanse egale. Prin urmare cuvântul *handicap* nu are un sens peiorativ. Dimpotrivă, acesta sugerează grija pentru cel care este afectat într-un fel sau altul, dintr-un motiv s-au altul, dar care dorește să realizeze ceva, nu se lasă biruit de necaz. Prin urmare am păstrat cuvântul *handicap*, și am redat cuvântul *disability* prin *handicap*; *disabled people* (*persons*) și *people (persons) with disability* prin *persoane cu handicap*; iar *people (persons) with disabilities* prin *persoane cu dizabilități*. S-a încercat această alternare, deoarece în limba română se folosesc curent aceste expresii. (*n.tr.*)

continuare ziduri ale rușinii; ziduri ale prejudecăților; ziduri ale urii; ziduri ale competițiilor; ziduri ale fricii; ziduri ale ignoranței; ziduri ale prejudecăților teologice și ale neînțelegerilor culturale. Biserica este chemată să fie o comunitate inclusivă – care să dărâme zidurile. Această declarație provizorie este o invitație spre a face ca acest fapt să devină din ce în ce mai real. *A fost scrisă de persoane cu handicap, de părinți și de alte persoane care au experiența coabitării cu ele în diverse moduri.*

Din perspectivă istorică, handicapul a fost văzut ca pierdere, ca ceva ce ilustrează tragedia umană. Istorisirile din Evangheliile despre modul cum Iisus a vindecat oameni având diferite boli sau dizabilități, sunt interpretate tradițional ca acte de eliberare, relatări despre cum oamenii primesc șansa de a duce o viață mai bună. Încă de atunci, Bisericile s-au străduit adesea să găsească cele mai bune mijloace de a exercita o slujire adecvată pentru persoanele cu dizabilități, îndreptată spre ele și împreună cu ele.

Mișcarea ecumenică s-a simțit nevoită să abordeze această problematică. După cea de-a patra Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din 1968, tema „*Unirea Bisericii și înnoirea umanității*” a devenit un mijloc de a aborda probleme legate de Biserică și societate. În timpul Adunării și după aceea, s-a intensificat încercarea de a considera Biserica a fi o comunitate mai inclusivă. O preocupare de a aborda includerea persoanelor cu handicap în Biserică s-a datorat Comisiei Credință și Constituție și a fost pusă în discuție la întâlnirea Comisiei de la Louvain din anul 1971. Prima încercare de a aborda situația persoanelor cu dizabilități a fost o examinare teologică a slujirii celor cu handicap în lumina compasiunii lui Hristos. În perioada care a urmat, grija pentru persoanele cu dizabilități s-a mutat de la reflecția teologică la chestiuni practice legate de includerea în Biserici și în comunitățile biserecești. Dar, adesea, această reflecție și acțiune în cadrul Bisericilor au însemnat tratarea „persoanelor cu handicap”, a „celor cu abilități diferite”, și a „persoanelor cu o dizabilitate” (toate aceste expresii au fost menite să exprime inclusivitatea și fiecare a înlocuit-o pe cealaltă) ca pe niște obiecte și nu ca pe subiectele reflecției. Apariția EDAN (*Ecumenical Disabilities Advocates Network*), fondată la Adunarea generală din 1998 a Consiliului Ecumenic al Bisericilor și asimilarea ei în cadrul echipei

JPC (*Justice, Peace and the Integrity of the Creation*), a devenit un semn de speranță în procesul conștientizării Bisericilor și instituțiilor creștine, pentru că acum persoanele cu dizabilități sunt ele însele *subiectele* sau *înfăptuitorii* (actorii) reflecției sau acțiunii. EDAN funcționează în cele opt regiuni ale lumii și este folosită ca rețea (*network*) de întâlnire și ajutor, deoarece persoanele cu dizabilități caută să abordeze problemele și provocările specifice în propriile lor contexte.

În unele Biserici, s-a conștientizat tot mai mult faptul că persoanele cu dizabilități invită Biserica să scruteze din nou înțelegerea Evangheliei și natura Bisericii. Această conștientizare a fost evidentă într-o primă declarație din 1997 a Comitetului Central al CEB care a căutat să reflecteze teologic și să angajeze Bisericile în a acționa pentru a fi comunități mai inclusive. Această nouă declarație provizorie, elaborată cu participarea Comisiei Credință și Constituție, este astfel un stadiu al unei continue călătorii. Nu reprezintă o abordare exhaustivă, dar oferă indicii și incursiuni în temele teologice majore. Se speră ca declarația să ofere posibilitate Bisericilor să influențeze și, la rândul lor să fie influențate de problematica handicapului și să ajute Bisericile să abordeze includerea, participare activă și totală în viața duhovnicească și socială a Bisericii în particular și a societății în general, a persoanelor cu dizabilități.

Persoane cu dizabilități – puncte comune și diferențe

1. „*Handicapații*” au luptat din greu ca să fie recunoscuți ca „*persoane cu handicap*”. A meritat să lupte din două motive. În primul rând, de-a lungul istoriei, persoanele cu handicap au fost de-personalizate și au fost percepute ca o problemă de rezolvat. În al doilea rând, ele sunt adesea văzute ca un grup omogen, ale căror diferențe individuale nu trebuie să fie respectate. Secțiunea de față prezintă cine suntem noi, experiența noastră comună. Scopul acesteia este de a arăta că, la fel ca și alte grupuri ale societății, și noi suntem foarte diferiți și avem istorii diferite. Noi dorim, de asemenea, să studiem un posibil cadru pentru a ajuta persoanele cu handicap și Bisericile să găsească un punct de pornire comun de unde să înceapă acest studiu.

2. Probabil toți am simțit limitări – în felul în care ne mișcăm, în sentimente, gândire, percepție. Din cauza afecțiunilor noastre, am fost marginalizați de atitudinile, acțiunile sau barierele din societate. În multe societăți, persoanele cu handicap s-au organizat în grupuri puternice de *lobby* care luptă împotriva unor astfel de marginalizări și pentru drepturile celor cu handicap și independență, chiar față de cei din familie care au grijă de ei. Cu toate acestea, una dintre cele mai grele încercări pentru multe persoane care oferă îngrijire², este să mențină glasul celor fără de glas atunci când cei pe care îi îngrijesc au, adesea, dizabilități multiple și grave, încât tăcerea lor este înțeleasă doar în profunzimea relației iubitoare și pline de grijă.

3. Societatea modernă a adus cu ea multe pericole care fac, în mod indubitabil, umanitatea responsabilă în mod colectiv de apariția rănilor cauzate de minele anti-persoană și abuzul de substanțe, însă cauza unor dizabilități rămâne inexplicabilă.

4. Cele mai multe persoane cu handicap sunt dezavantajate economic și suferă anumite lipsuri în modul lor de viață sau în posibilitățile de angajare. Cei care au grijă de ele trebuie să facă sacrificii considerabile, fiind deosebit de solicitați în privința timpului și a resurselor, ceea ce le limitează posibilitatea de a urma alte activități și cariere. Cu toate acestea, a protesta împotriva privării economice a persoanelor cu handicap și a celor care îi îngrijesc, înseamnă, într-un context global, să se subestimeze prea ușor relativitatea sărăciei în diferite societăți și țări. Diferența dintre situația materială a unei persoane cu handicap din regiunea economică a Nordului, și o persoană fără handicap din cea a Sudului – prima poate avea o situație materială mai bună decât cea de a doua – n-ar trebui ignorată. Acești factori reprezintă liantul existențial și realitatea la care trebuie să facă față cele mai multe dintre persoanele cu dizabilități și familiile lor astăzi.

² În Marea Britanie, termenul „îngrijitori” (*“carers”*) se referă la persoanele care oferă îngrijire datorită unei cauze emoționale, pentru o recompensă simbolică, sau total gratuit. Există asociații naționale de îngrijitori care-și oferă reciproc sprijin și încurajare. Îngrijitorii profesioniști se disting printr-o varietate de denumiri. Situația din Marea Britanie poate fi diferită de cea din alte culturi unde se pot folosi expresii cum ar fi îngrijitori familiali etc.

5. Handicapul poate cauza nu doar privațiuni economice, ci și o sărăcire a relațiilor și a oportunităților. Persoanele cu dizabilități devin adesea vulnerabile la tendințele sociale discriminatorii. O economie de piață încurajează avortul și acceptă să moară unii copii. În multe țări, avortul clinic al fătului cu anumite malformații sau a celor cu sindrom Down oferă un mesaj foarte negativ despre modul cum privește societatea handicapul. O astfel de economie de piață conduce mai departe la instituționalizare și la accesul redus la asistență medicală adecvată pentru majoritatea populației lumii. Persoanele cu handicap devin vulnerabile la soluții comerciale ieftine sau la grupuri religioase care pretind că oferă vindecări miraculoase în cadrul unei acceptări și prietenii superficiale.

6. Niciun grup social nu rămâne la fel, și persoanele cu handicap nu fac excepție de la regulă. Provenim dintr-o varietate de culturi, și de aceea suntem condiționați cultural la fel ca orice altă persoană. Am experimentat diferite moduri și nivele ale îngrijirii medicale și diferite atitudini sociale. Pe diferite căi am ajuns la o acceptare a dizabilităților noastre. Unii dintre noi am avut handicapul încă de la naștere, fie congenital, fie prin trauma nașterii însăși, în timp ce alții au fost victime ale accidentelor sau dizabilitățile s-au dezvoltat mai târziu în viață. Fiecare dintre noi s-a luptat să-și accepte handicapul și și-a dat seama că suntem ajutați sau împiedicați să ni-l acceptăm prin calitatea îngrijirii medicale sau prin educația pe care am primit-o, sau prin atitudinea oamenilor care au avut o influență asupra vieților noastre și asupra bunăstării noastre spirituale. Am fost ajutați de convențiile existente în diferite culturi ale handicapului cum ar fi unicitatea limbajului mimico-gestual sau o anumită înțelegere politică a statutului nostru de minoritate. Dorim să afirmăm că diferențele noastre sunt parte a bogăției persoanelor cu handicap priviți ca grup, și ne bucurăm de ele.

7. Acele persoane cu handicap care împărtășesc o credință creștină sunt unite prin conștiința iubirii lui Dumnezeu și a milei lui Hristos pentru persoanele bolnave și cu handicap, și găsesc putere în iubirea lui Hristos. Și totuși, multe dintre ele și-au dat seama că învățătura Bisericii despre acest adevăr a fost prea limitată, și și-au căutat propriile înțelegeri. Conștientizarea de către fiecare a speranței sale de viață și propria lor experiență a credinței le-a afectat modul în care își

acceptă dizabilitățile. Ele s-au bazat pe anumite instrumente teologice pentru a-și soluționa nevoia existențială de a explica taina și paradoxul dragostei și a suferinței, coexistând și oferind sens vieții lor.

8. Noi afirmăm că Dumnezeu iubește toate persoanele cu handicap și extinde asupra tuturor posibilitatea de a răspunde acestei iubiri. Noi credem că *fiecare* persoană cu handicap are șansa de a-și găsi pacea cu Dumnezeu.

9. *Facere 32, 24-26: „Rămânând Iacov singur, s-a luptat Cineva cu dânsul până la revărsatul zorilor. Văzând însă că nu-l poate răpune, Acela S-a atins de încheietura coapsei lui și i-a vătămat lui Iacov încheietura coapsei, pe când se lupta cu el. Și apoi i-a zis: „Lasă-mă să plec, că s-au ivit zorile!” Iacov I-a răspuns: „Nu Te las până nu mă vei binecuvânta”.*

10. În lupta noastră cu Dumnezeu, ca persoane cu handicap, ne punem toți aceleași întrebări fundamentale, dar investigația teologică implicată poate fi complexă. De ce eu sau cel pe care-l iubesc? Există un scop pentru care am handicapul acesta? Răspunsurile la aceste întrebări pot fi influențate de întinderea probabilă a handicapului în timp, sau de timpul și împrejurările în care a apărut. Acceptarea sau nu a consecințelor handicapului este influențată de cunoașterea speranței de viață și a calității vieții.

11. Ne-am luptat cu Dumnezeu în plan intelectual și fizic pentru a dobândi această pace, și în timp ce unii dintre noi au fost privilegiați să scrie în calitate de intelectuali despre aceasta, alții și-au arătat darul interior prin dragostea și afecțiunea față de cei care îi îngrijesc atât de bine. Dacă foarte multe persoane cu handicap au putut să se împace cu Dumnezeu, Biserica trebuie să găsească și ea modalități prin care să accepte darurile pe care le avem de oferit. Nu este cazul să se facă un compromis, ci este vorba despre o acceptare totală.

Probleme hermeneutice

12. Cum putem interpreta din perspectivă teologică faptul că unii oameni trăiesc cu dizabilități? Ce ne spune lucrul acesta despre viața umană în lumea lui Dumnezeu? Filosofia și teologia secolului al XX-lea ne-au învățat că suntem niște ființe istorice și interpretările noastre sunt întotdeauna făcute din interiorul istoriei. Interpretările pe care le facem realității sunt limitate pentru că noi suntem ființe limitate. Dacă

vrem să dezvoltăm o interpretare teologică a existenței dizabilităților umane, trebuie să recunoaștem că istoria s-a schimbat, și că va schimba felul în care o interpretăm. Iar prin istorie putem înțelege viața unui individ, sau continua evoluție a percepțiilor comunității în care trăiesc persoanele cu dizabilități.

13. Așa cum s-a mai spus *supra*, handicapul a fost interpretat în istorie ca fiind o pierdere, un exemplu al tragediilor pe care le poate trăi un om. Relatările din Evanghелиi despre cum Iisus vindecă persoane având diferite boli și dizabilități sunt interpretate, în mod tradițional, ca ilustrând cum ființele umane sunt eliberate și înzestrate cu putere pentru a duce o viață mai bună.

14. În această interpretare, persoanele cu dizabilități sunt văzute ca fiind neputincioase și având nevoie de îngrijire. Rezultă de aici că sunt văzute ca obiecte ale carității, ca cei care primesc ceea ce alții dau. Astfel, persoanele cu dizabilități nu pot întâlni alte persoane în biserici în condiții de egalitate. Sunt privite ca și cum n-ar fi pe deplin oameni.

15. Biserica a justificat această părere din diferite perspective teologice. De exemplu, handicapul a fost interpretat ca o pedeapsă pentru păcate, comise fie de persoanele cu dizabilități, fie de rudele lor aparținând generațiilor anterioare. De asemenea, handicapul a fost înțeles ca un semn al lipsei de credință, care ar face imposibilă tămăduirea minunată săvârșită de Dumnezeu. Sau ca un semn al activității demonice, iar în cazul acesta exorcizarea este necesară pentru a înlătura handicapul. Astfel de interpretări au condus la oprimarea persoanelor cu handicap în Biserici. În acest sens, atitudinea Bisericilor a reflectat atitudinea din societăți ca întreg. Structurile opresive din societăți și Biserici s-au întărit reciproc.

16. Când au apărut noi modalități de înțelegere a handicapului în societate, au apărut și noi modalități teologice de a înțelege această problemă în Biserici și în mișcarea ecumenică. Dar Bisericile nu și-au asumat un rol conducător în această privință. Chiar dacă în Biblie se poate afla inspirație pentru o asemenea abordare, Bisericile nu au fost o voce profetică împotriva opresiunii. Mai degrabă, Bisericile au urmat în general curente din societate, adesea cu o evidentă șovăială. Structurile conservatoare din Biserici, legate adesea chiar de

instituțiile de caritate ale Bisericilor, au susținut vechile modalități de interpretare a handicapul. Ideile teologice, precum aceea care face legătură între handicap și pedeapsa dumnezeiască pentru păcate, sunt evidente în orice parte a lumii, și persoanele cu handicap au fost supuse unei „consilieri pastorale” pentru a înțelege presupusele cauze ale „pedepsei” lor.

17. Când apar în societate noi înțelegeri ale dizabilităților, interpretările teologice tradiționale sunt puse sub semnul întrebării. În unele Biserici, aceasta a dus la o conștientizare a faptului că persoanele cu handicap nu sunt percepute în condiții de egalitate. În multe Biserici, modalitățile tradiționale de a trata persoanele cu dizabilități au fost văzute ca opresive și discriminatorii, și acțiunile îndreptate către acestea s-au mutat dinspre „caritate”, înspre recunoașterea drepturilor lor umane. Schimbarea atitudinilor a dus la noi întrebări și interpretări. Încet încet s-a realizat faptul că persoanele cu handicap prin experiența lor pot îmbogăți înseși Bisericele. În căutarea unității și includerii, unii și-au dat seama că persoanele cu handicap trebuie incluse în viața și mărturia Bisericilor. Acest lucru a fost legat, adesea, de limbajul despre *slăbiciune* existent în Noul Testament, mai ales în cele două Epistole către Corinteni.

18. Dar chiar și această perspectivă a fost pusă sub semnul întrebării. Chiar este handicapul ceva ce arată *slăbiciunea* în viața umană? Nu este aceasta în sine o interpretare opresivă și limitată? N-ar trebui să facem un pas nou, mai radical? Chiar este handicapul ceva ce limitează? Este adecvat limbajul handicapului ca „pierdere”, în pofida faptului că a fost un stagiul al traseului parcurs chiar de persoanele cu handicap? Nu ar fi mai potrivit un limbaj al pluralității? A trăi cu un handicap înseamnă a trăi cu *alte* abilități și limitări pe care alții nu le au? Toate ființele umane trăiesc având limitări. Nu este handicapul ceva ce a îngăduit Dumnezeu pentru a construi o lume a pluralității, o lume mai bogată? Nu este oare handicapul mai degrabă un dar de la Dumnezeu, decât condiția limitării cu care unele persoane trebuie să trăiască?

19. Asemenea întrebări trebuie să fie luate în considerare foarte serios când se caută o nouă înțelegere teologică a handicapului. Această declarație provizorie este un proces în derulare. Nu o să

ajungem niciodată la punctul în care să găsim „înțelegerea” teologică. Trebuie să recunoaștem faptul că mâine vom avea perspective teologie diferite de cele pe care le avem astăzi. Principalul scop al unei declarații provizorii nu este acela de a impune o anumită înțelegere a handicapului, ci de a ne ajuta să ne angajăm într-o conversație continuă. Procesul în sine este important. El poate fi eliberator atât pentru Biserici, cât și pentru persoanele cu handicap.

20. Handicapul este o condiție umană și, prin urmare, este ambiguu. A fi om înseamnă a trăi o viață care este marcată atât de binele dat de Dumnezeu la creație, cât și de fragmentarea care este o parte a vieții omenești. Având dizabilități experiem ambele aspecte ale vieții omenești. A interpreta handicapul dintr-una din aceste perspective, înseamnă a nega ambiguitatea vieții și a crea o sciziune ontologică artificială în centrul înțelegerii pe care o avem despre handicap.

21. Trebuie să lăsăm interpretările diferite sau în opoziție să coexiste, să se pună sub semnul întrebării și să se corecteze reciproc. Nu ar trebui să încercăm să creăm o sinteză care ar risipi conflictul dintre diferitele interpretări. Mai degrabă ar trebui să păstrăm tensiunea dintre ele deoarece aceasta menține procesul în mișcare.

Imago Dei

22. În istoria teologiei creștine, învățătura că omenirea este creată după chipul lui Dumnezeu a tins să însemne că mintea sau sufletul sunt după chipul lui Dumnezeu, din moment ce aspectul trupesc al naturii umane ar putea cu greu să reprezinte realitatea incorporală, spirituală a lui Dumnezeu Cel transcendent. N-ar trebui să subestimăm reacția puternică împotriva idolatriei din creștinismul primar: nici o formă animală sau umană nu trebuie să-L reprezinte pe Dumnezeu Care este invizibil. Cu toate acestea, înrudirea sesizabilă dintre mintea noastră și Mintea lui Dumnezeu (sau *Logos-ul*), cuplată cu analogia dintre întruparea *Logos-ului* lui Dumnezeu în Hristos și încorporarea sufletului/minții (nemuritoare) în persoanele umane, au încurajat o interpretare predominant *intelectuală* despre felul cum oamenii sunt creați după chipul lui Dumnezeu.

23. Este posibil ca această tendință să fi permis uneori acceptarea pozitivă a persoanelor inteligente care aveau dizabilități fizice: de exemplu Didim cel Orb (sec.IV) a fost supra-numit Didim cel Văzător, pentru că vedea mai profund decât cei cu vedere fizică. Aceasta a încurajat și răspunsuri pozitive față de persoane cu dizabilități grave și multiple pe baza faptului că „poți să le vezi sufletul ivindu-se prin ochi lor”. Dar această înțelegere a naturii umane este de la sine atât elitistă, cât și dualistă. În cele din urmă, tinde să-i excludă pe cei ale căror incapacități mentale sau fizice le afectează profund întreaga personalitate și existență.

24. Mai recent, ideea că omenirea este făcută după chipul lui Dumnezeu este înțeleasă ca însemnând că *fiecare* dintre noi este făcut după chipul lui Dumnezeu și, de aceea, fiecare dintre noi merită să fie respectat în mod egal. Aceasta este în consonanță cu ideologiile moderne despre drepturile omului, pentru a încuraja pe fiecare în parte să-și susțină dreptul lor la un loc decent în societate, și la recunoașterea demnității proprii fiecărei persoane, indiferent de rasă, religie sau deficiență.

25. Această tendință a avut un impact pozitiv în a încuraja respectul pentru cei care nu sunt albi, bărbați, întregi truște și inteligenți. Dar, de asemenea, a exacerbat prejudecata că toți ar trebuie să fim perfecți din moment ce suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu. Eșecul evident în a atinge o asemenea perfecțiune abstractă produce probleme. Cum poate o persoană, care are defecte fizice sau mintale evidente, să fie făcută după chipul lui Dumnezeu? Abordarea modernă a drepturilor poate concura cu atitudinea unor societăți tradiționale din trecut, dar valorile orientate după succes ale individualismului modern încurajează o interpretare a noțiunii de *imago Dei*, care nu ține cont de elemente principale ale teologiei creștine.

26. Expresia pe care o analizăm apare în relatarea creării lui Adam din *Facere*. Există două elemente importante care trebuie să fie luate în considerare: în primul rând, Adam reprezintă întreagul neam omenesc. Chiar numele Adam înseamnă om-omenire în sensul generic, deoarece crearea Evei din coasta lui reprezintă diferențierea sexuală în neamul omenesc. În al doilea rând, în timp ce Adam a fost într-adevăr făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, acest fapt

a fost umbrat de neascultarea lui, cunoscută în mod clasic drept cădere. Unii teologi de la început au sugerat că Adam a păstrat chipul, dar a pierdut asemănarea. Important este aici faptul că discuția teologică coerentă, despre faptul de a fi făcut după chipul lui Dumnezeu, trebuie să fie luată în considerare împreună cu o sensibilitate pentru natura *corporală* a acestui chip, și cu faptul că *toți* s-au lipsit de slava lui Dumnezeu (Rm.3,23).

27. Această reflecție asupra *Genezei* 1 este confirmată de Noul Testament. Lecturarea epistolelor Sfântului Apostol Pavel arată imediat că dinamica mântuirii depinde de paralela dintre Adam și Hristos. Adam este „omul cel vechi”, Hristos este „Omul cel nou” (Rm.5,2; 2Cor.5,17) și noi toți (bărbați și femei) suntem în Adam și potențial în Iisus Hristos (Rm.7,1; 1Cor.12,22). Amândoi sunt într-un anumit sens persoane trupesti. În Hristos noi suntem o creație nouă dar, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia. Într-un anumit sens, Hristos singur este adevăratul chip al lui Dumnezeu – chipul lui Dumnezeu în Adam (umanitatea cea veche) a fost întunecat. Deci noi suntem după chipul lui Dumnezeu dacă trăim în Hristos³.

³ A nu se considera că cei nebotezați nu ar fi după chipul lui Dumnezeu, așa cum s-ar putea deduce în mod greșit și din slujba Sfintei Taine a Botezului din cauza redării a doi termeni distincți în limba greacă : *eikon* și *morphe* cu același cuvânt în limba română: *chip*. Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sfântului Botez face distincție clară între chip (*eikon*) și formă sau condiție existențială (*morphe* și verbul derivat). În rugăciunea pe care săvârșitorul o rostește în taină, înainte de sfințirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi, (ecfonisul este „... preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” – omul este „*imago Trinitatis*”) rostind cuvintele: „Și fă să ia chip [formă] Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou...”; textul original este : „Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai...” (*Mikron Euchologhion, e Agiasmatarion, Ekdosis Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 1962, p.71*). „Omul se cufundă în apa Botezului ca o materie amorfă și fără chip (*hyle aneidōs kai amorphos*) și iese afară „purtând chipul” frumos al lui Hristos”. „Suntem modelați și imprimați și viața noastră amorfă și nedefinită primește o formă și o definire”. „Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, adică hristocentrică și hristomorfă, precum și forma și viața corespunzătoare. În acest mod, „Tatăl găsește pe fețele noastre însăși forma – *morphēn* – *formam* Fiului” Său și „recunoaște în noi mădulele Celui Unul Născut” al Său”. „Natura omului ia formă, cu alte cuvinte constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos” (referințe la Sfântul Nicolae Cabasila în: Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, pp.85-87). Dacă am dori să simplificăm, am spune că *eikon* ține de ontologia umanului, este dar dumneziesc, în timp ce a primi *morphe* este echivalentul asemănării cu Dumnezeu, îndumnezeirea nefiind altceva decât hristomorfizarea noastră, așa cum accentuează Panaiotis Nellas (*n.tr.*).

28. Dacă Hristos este adevăratul chip al lui Dumnezeu, atunci trebuie să punem întrebări fundamentale despre natura lui Dumnezeu, după al Cărui chip este. În centrul teologiei creștine se află critica succesului, a puterii și a perfecțiunii, și respectarea slăbiciunii, a neputinței și a vulnerabilității.

29. A fi în Hristos înseamnă a fi în Trupul lui Hristos. Aceasta este o imagine trupească – un trup este compus din multe părți, fiecare dintre ele aduc diferite slujiri întregului (1Cor.12; Rm.12). Într-adevăr, părțile slabe, chiar și acele părți ale corpului de care ne jenăm și pe care le acoperim (vezi originalul grecesc al 1Cor.12,23), sunt indispensabile și trebuie să fie cinstite în mod special, iar contribuția lor originală să fie recunoscută. Mai mult, aceasta este o imagine fizică – și realitatea fizică a fost aceea că în existența Sa trupească, Hristos a pățit, a fost rănit⁴ [*disabled* în orig.] și condamnat la moarte. Unele aspecte ale chipului lui Dumnezeu în Iisus Hristos pot fi reflectate doar în Biserică în calitate de Trup al lui Hristos prin includerea totală și cinstirea acelor care au trupurile afectate.

30. De aceea susținem faptul că teologia creștină trebuie să interpreteze *imago Dei* dintr-un punct de vedere hristologic și soteriologic – opera mântuitoare a lui Hristos pentru lume – realitate care ne duce dincolo de obișnuitele perspective legate de creație și antropologie.

Teologia creștină trebuie să-și însușească o înțelegere non-elitistă, inclusivă a Trupului lui Hristos ca paradigmă a înțelegerii *imago Dei*. Fără încorporarea deplină a persoanelor care pot contribui prin experiența handicapului, Biserica se va lipsi de slava lui Dumnezeu, și nu va putea pretinde că este după chipul lui Dumnezeu. Fără perspectiva adusă de cei care au experiența handicapului, unele dintre cele mai profunde și distinctive elemente ale teologiei creștine ar fi ușor de falsificat și de pierdut.

31. „Când oricare dintre noi, sau un grup format din unii dintre noi, este exclus din lipsa vreunei abilități, suntem împiedicați de la a folosi darurile date de Dumnezeu nouă pentru a face deplin Trupul lui Hristos. Să alcătuim împreună frumosul mozaic pe care îl dorește Dumnezeu.” (Norma Mengel despre bolile mintale).

⁴ *Disabled* în original (n.tr.).

32. Studiul Bibliei, ca sursă a reflecției în teologia creștină și ca revelare a scopului lui Dumnezeu și cunoașterea Creatorului, ne face să avem certitudinea că am acceptat și că am fost acceptați de un Dumnezeu al iubirii. Dumnezeu este Cel care ne încurajează să trăim în lumina Fiului Său cu greșelile noastre, necazurile și dizabilitățile noastre. Profetul Isaia Îl arată pe Cel ce a luat asupra Sa toate suferințele noastre (Is. 53, 4-6). Dumnezeul care „nu caută la fața omului” (Gal.2,6) îi acceptă pe toți la sânul Său, bărbați sau femei, indiferent de condițiile lor fizice sau mintale.

Dizabilități și tămăduire

33. Scriptura vorbește nu numai de Dumnezeu Cel care Se identifică cu suferința umană, dar și de Cel ce slujește pentru a tămădui și a reda integritatea. Cum se raportează aceasta la mărturia continuă a persoanelor cu dizabilități? Nu putem aborda relația dintre vindecare și handicap fără a pune următoarele întrebări: Ce înseamnă să vorbești despre chipul lui Dumnezeu în relație cu persoanele cu handicap? Dacă chipul este descris ca un „trup perfect” sau ca „rațiune perfectă”, cum ar putea persoanele cu handicap să aibă un asemenea chip al lui Dumnezeu? Care este relația dintre limbajul nostru teologic și practic, cu privire la problema handicapului? Ce proporție a limbajului medical și social care îi tratează pe oamenii cu handicap ca obiecte, determină atât conceptele teologice academice, cât și atitudini generale despre și orientate spre persoanele cu handicap, văzându-le ca obiecte ale milei, iertării și tămăduirii? În ce măsură avem o înțelegere holistică a vindecării care să integreze planurile: moral, duhovnicesc și fizic? Mai mult, dorim să punem întrebări despre ce înseamnă să numești Biserica, Trupul lui Hristos. Pot fi incluse și persoanele care au handicap al vederii sau paralizie cerebrală? Cu toate că mulți creștini refuză conștient să facă o legătură între handicap și păcat (care de asemenea include suferința), unele dintre atitudinile lor par să reflecte o astfel de legătură.

34. *„De aceea, acum când încercăm să vorbim despre chip, vorbim despre un lucru necunoscut, un chip pe care nu numai ca nu l-am cunoscut vreodata în timpul vieții noastre, dar nici acum nu-l cunoaștem. Tot ce avem*

acum despre acest chip sunt simple concepte – chipul lui Dumnezeu!... Dar Adam a avut o rațiune luminată, o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu și o voință tare de a-L iubi pe Dumnezeu și pe aproapele”(Luther).

35. Dintr-o perspectivă a handicapului în sensul unei hermeneutici a suspiciunii, este evident că persoanele care au o oarecare formă de handicap nu pot accepta chipul lui Dumnezeu definit astfel. De exemplu, persoanele cu o formă de handicap mintal sau handicap la învățătură, vor fi descalificate din calitatea de ființe umane pentru că ei nu vor reflecta definiția chipului lui Dumnezeu ca suflet, ca rațiune sau facultate de a judeca. O hermeneutică a suspiciunii nu poate accepta chipul lui Dumnezeu sau sufletul ca rațiune sau ca facultate de a judeca. Este evident, de asemenea, că aceste interpretări ale chipului lui Dumnezeu sau ale sufletului ca raționalitate nu corespund altor concepții despre lume, de exemplu celei africane.

36. Definițiile tradiționale ale tămăduirii, integrității și sfințeniei (bazate pe o anumită antropologie teologică despre Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu, și trupul lui Hristos care, în schimb, se bazează pe imagini culturale ale frumuseții și perfecțiunii cu privire la chipul lui Dumnezeu și trupul lui Hristos) nu sunt deloc de ajutor, mai ales în timpul săvârșirii Euharistiei. Câteodată, asemenea teologii tratează tămăduirea ca pe o metaforă, folosind modalități foarte exclusive și dureroase pentru persoanele cu handicap.

37. În cazul handicapului, se crede adesea că tămăduirea înseamnă fie să rezolvi problema ca și cum ar fi fost un virus contagios, fie promovarea suferinței ca virtute, fie un mod de a dobândi o credință mai mare în Dumnezeu. Asemenea interpretări teologice ale tămăduirii accentuează fie „vindecarea”, fie „acceptarea” unei situații.

38. Alte definiții ale tămăduirii fac o clară distincție teologică între tămăduire (*healing*) și vindecare (*curing*). Tămăduirea se referă la înlăturarea sistemelor opresive, în timp ce vindecarea înseamnă refacerea fiziologică a trupului fizic. Pentru unii teologi, slujirea lui Iisus a fost aceea de a tămădui, nu de a vindeca.

39. În acest fel de teologie, handicapul este o structură socială, iar tămăduirea este înlăturarea barierelor sociale. Din aceste perspective, relatările despre tămăduiri cuprinse în Evanghelii urmăresc mai întâi reabilitarea persoanelor în comunitățile lor și nu vindecarea lor

fiziologică. De exemplu, bărbatul cu lepră din Marcu 1,40-45, care Îl roagă pe Iisus să-l curețe, de fapt Îi cere în primul rând să fie reintegrat în comunitate. În același mod, în Marcu 2,1-12, Iisus l-a întâlnit pe paralizic și i-a iertat păcatele.

40. A ierta păcatele înseamnă aici înlăturarea stigmatului impus de o cultură în care dizabilitățile erau asociate cu păcatul. De aceea acest om era ostracizat ca păcătos și nevrednic de a primi acceptarea societății sale. În relatările acestor tămăduiri, Iisus înlătură în primul rând barierele sociale pentru a crea comunități accesibile și primitoare.

41. Din această perspectivă, vestea bună a Evangheliei este că ea creează comunități inclusive, punând sub semnul înrebării sistemele și structurile opresive și inumane. De exemplu, africanii ar putea spune că teologii care urmăresc această linie de cercetare se angajează într-un reducționism teologic al tămăduirii dintr-un punct de vedere științific. O concepție științifică apuseană ar putea spune că problemele medicale descrise în relatările biblice nu puteau fi vindecate din punct de vedere fiziologic prin intervenție divină. Unii teologi ar spune chiar că existența unor astfel de tipuri de tămăduire a luat sfârșit odată cu apariția medicinei științifice apusene.

42. Trebuie notat faptul că Iisus nu a făcut o distincție între restaurarea socială și tămăduirea fizică. Ambele s-au întâmplat întotdeauna când a avut loc o tămăduire. În consecință, ansamblul relației dintre sănătate, mântuire și tămăduire este un imperativ pentru o interpretare teologică completă a handicapului. Aceasta cere un discurs teologic diferit despre trupul lui Hristos și despre chipul lui Dumnezeu din perspectiva persoanelor cu handicap.

43. Relatările biblice ale tămăduirilor sunt surse importante pentru o interpretare teologică a handicapului. Dar este important să încercăm să ne angajăm într-o astfel de cercetare fără să cădem într-o altă capcana teologică: ceea ce Nancy Lane numește „teologia victimei” – *“victim theology”*. Teologiile victimei tind: să blameze persoanele pentru lipsa lor de credință, răspunzătoare de faptul că dizabilitățile lor nu au fost tămăduite; să acuze persoanele respective că posedă demoni, care trebuie să fie exorcizați; să spună că prin suferința persoanelor cu handicap, Dumnezeu Își arata slava și puterea Sa; sau consideră că handicapul este consecința păcatelor părinților sau chiar a persoanelor în cauză.

44. Teologiile victimei „(...) plasează răspunderea pentru tămăduire asupra persoanei cu handicap, generând în continuare suferință și înstrăinare față de comunitățile de credincioși” (Lane).

45. Pentru persoanele cu handicap, legătura dintre handicap și tămăduire este atât ambivalentă, cât și ambiguă. În timp ce pentru alți teologi există o definiție clară a tămăduirii, evidentă în Biblie, pentru persoanele cu handicap, tămăduirea este ceva experimental, relativ, ambivalent, ambiguu și neîntrerupt. Însănătoșirea poate aduce bucurie și ușurare. Poate aduce, de asemenea, durere, frustrare, și serioase probleme de teologie.

46. O înțelegere incorectă a tămăduirii în general și a relatărilor biblice despre tămăduiri în special, face foarte dificile discuțiile despre tămăduire relativ la handicap. Este evident că principalul pericol care trebuie evitat este acela de a trata tămăduirea, în special cea cu privire la handicap, pentru a justifica concepția noastră favorită despre tămăduire fără nici o referire la *raison d'être* a teologiei creștine. A vorbi despre tămăduire fie din punctul de vedere al emancipării socio-economice, fie din perspectiva recuperării fizice, fie din perspective psihologice/spirituale, înseamnă să se folosească argumente bazate pe speculație privind modul și cauza tămăduirilor săvârșite de Domnul nostru Iisus Hristos.

47. O formulare teologică a tămăduirii cu privire la handicap trebuie făcută cu referire la *istoria mântuirii*. Istoria mântuirii este definită aici ca revelarea de Sine a lui Dumnezeu în trecut, în prezent și în viitor prin evenimente și acte prin care Dumnezeu transformă, preamărește, reînnoiește, împacă și eliberează creația Sa și tot ce cuprinde aceasta, făcând-o posibilă prin lucrarea Duhului Sfânt. O asemenea teologie este evidentă în Sfânta Scriptură.

48. Încercarea de a oferi o definiție a tămăduirii din perspectiva handicapului este împotriva fundamentelor istoriei mântuirii. Dar este necesar să se ofere și o definiție de lucru, pe baza căreia să fie definită și tămăduirea. În *Geneză* 1:25b, Dumnezeu a declarat creația ca fiind bună foarte. Era bună deoarece Dumnezeu a hotărât istoria mântuirii în creația pe care El continuă să o transforme, reînnoiască, împace și elibereze. Actele creatoare și mântuitoare ale lui Dumnezeu sunt simultane. O analogie cu trupul ne va ajuta să înțelegem mai

bine acest fapt. Când suntem sănătoși există în trupurile noastre anticorpi care să prevină îmbolnăvirea, și care să producă și mai mulți anticorpi care să lupte cu virusii și bacteriile care ne-ar îmbolnăvi.

49. Handicapul din perspectiva acestei înțelegeri teologice este o negare a bunei intenții a lui Dumnezeu față de creația sa. Neputința în toate formele și cauzele sale este o negare a bunei intenții a lui Dumnezeu. În mod similar, toate atitudinile negative, sistemele și structurile care exclud și așează obstacole, sau contribuie în orice fel la excluderea persoanelor cu handicap, nu adevăresc buna intenție a lui Dumnezeu cu creația Sa.

50. Prin urmare, tămăduirea este un act, un eveniment, un sistem și o structură care promovează lucrările lui Dumnezeu de întărire, reînnoire, reconciliere și eliberare, pentru a se opune negării scopului pozitiv al creației. De aceea, întreaga contribuție a relatărilor despre tămăduirile din Noul Testament este de a arăta sau a servi ca semne ale istoriei mântuirii. Dumnezeu dorește acceptarea și includerea fiecăruia într-o comunitate a interdependenței, unde fiecare îl sprijină și îl edifică pe celălalt, și unde fiecare își trăiește viața pe deplin, în conformitate cu circumstanțele respective și spre slava lui Dumnezeu.

Fiecare ființă este un dar

51. Orice viață este un dar de la Dumnezeu, fiind parte integrantă a creației. Citim în *Geneză* (1,31) că după ce Dumnezeu a creat cerul și pământul și toate formele de viață, a văzut că „*toate erau foarte bune*”. El nu a spus că erau „perfecte”. Odată cu suflarea de viață, Dumnezeu a înzestrat fiecare persoană cu demnitate și valoare. Credem că umanitatea este „*creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*” (*Geneză*1,26), și că fiecare ființă umană întrunește aspecte ale naturii divine, dar nici unul dintre noi nu Îl reflectă pe Dumnezeu deplin sau complet. A fi după chipul lui Dumnezeu nu înseamnă doar a avea această asemănare, ci posibilitatea de a deveni așa cum dorește Dumnezeu.

52. Această menire îi include pe toți oamenii, oricare ar fi aptitudinile sau afecțiunile lor. Înseamnă că fiecare ființă umană este înzestrată de la naștere și are ceva de oferit de care alții au nevoie. Aceasta poate însemna chiar simpla prezență, capacitatea de a reacționa la

atenția acordată, de a arăta un semn de apreciere și iubire față de alți oameni. Fiecare are ceva unic cu care să contribuie (1Cor.12,12-27) și acel ceva ar trebui considerat un dar. Nu putem vorbi despre această „înzestrare” fără a vorbi, de asemenea, despre limitele fiecărei persoane. Acestea din urmă sunt baza interdependenței noastre și a dependenței de Dumnezeu, indiferent de caracterul aptitudinilor noastre. Faptul de a trăi în această interdependență ne deschide unul față de altul și spre o mai profundă și mai onestă autocunoaștere, și astfel devenim fiecare mai umani, mai dedicați comuniunii, oglindind mai bine *imago Dei* pe care o purtăm.

53. În afară de darurile înnăscute ale capacității de a fi în relație, inerente oricărei persoane, majoritatea oamenilor cu dizabilități au alte daruri cu care contribuie la viața comunității și a Bisericii. Acestea sunt la fel de variate pe cât sunt de diferite părțile corpului uman, dar toate sunt necesare întregului. Includ aptitudini naturale de mișcare și percepție; talente și abilități dezvoltate prin educație și pregătire în domenii cum ar fi: disciplinele academice, religie, știință, afaceri, atletism, tehnologie, medicină și arte. În timp ce multe daruri sunt fructificate pe tot parcursul vieții, există posibilitatea ca unele să nu fie niciodată actualizate datorită circumstanțelor, inclusiv din cauza prezenței handicapului. Avem nevoie unul de altul pentru ca darurile noastre să fie descoperite. O persoană care a suferit respingere sau care nu a fost apreciată ar putea să nu arăte sau să nu împărtășească multe din darurile sale sau contribuția sa pentru umanitate, dacă nu i se arată o acceptare deplină și o iubire necondiționată. În relațiile noastre avem datoria să descoperim darurile fiecăruia astfel încât potențialul fiecărei persoane să fie folosit și Dumnezeu să fie slăvit.

54. Persoanele cu dizabilități și, de asemenea, familiile lor, prietenii și cei care le îngrijesc, pot avea și ei daruri de împărtășit, dobândite în urma conviețuirii cu handicapul. Persoanele cu dizabilități știu ce înseamnă să li se schimbe viața radical. Ne găsim în acel spațiu liminal aflat între ceea ce este cunoscut și ceea ce este încă necunoscut, capabili doar să ascultăm și să așteptăm. Am înfruntat teama și moartea și ne-am cunoscut propria noastră vulnerabilitate. L-am întâlnit pe Dumnezeu în acel întuneric gol, unde am realizat că nu mai „stăpâneam situația” și am învățat să ne bazăm pe prezența și

grija lui Dumnezeu. Am învățat să primim cu recunoștință și să dăm cu voie bună, să fim capabili de a aprecia momentul prezent. Am învățat să ne adaptăm la situații noi, la un nou mod de viață, nefamiliar; să fim novatori, să ne folosim imaginația pentru a rezolva probleme noi. Putem fi mobili. Știm ce înseamnă să trăiești în ambiguitate și în plin paradox, iar răspunsurile simpliste și certitudinile nu ne ajută. Am ajuns să avem îndemânare în domenii pe care nu speram să le stăpânim vreodată. Am devenit experți pe neașteptate, având abilități și cunoștințe speciale de împărtășit comunității mai largi și Bisericii.

55. În timp ce persoanele cu dizabilități sunt înzestrate *cu* daruri, și noi suntem chemați să *fim* ofrandă, să ne consacram lucrării Domnului. Dumnezeu ne dorește întru totul, dorește, de asemenea, ca noi să dăruim totul, să nu păstrăm nimic pentru noi, inclusiv handicapul (afecțiunea). Nu este ceva de care să ne rușinăm, sau să ținem ascuns cu orice preț. Pentru o persoană cu handicap, neputința este un atribut inclus ca parte a oferirii de sine „sfântă și bineprimită”. Cu toate acestea, la fel cum ar fi greșit să negăm realitatea handicapului ca parte a vieții noastre, tot așa ar fi greșit să atribuim mai multă cinste și recunoaștere contribuțiilor unei persoane doar pentru că se întâmplă ca el sau ea să aibă un handicap.

Provocări la adresa teologiei

56. Partea acestei declarații care s-a ocupat cu o înțelegere teologică, s-a opus oricăror tendințe reduționiste în felul nostru de a interpreta relațiile despre tămăduirile minunate din Evanghelii. Ne provoacă să ne facem gândirea teologică atât de largă, atât de comprehensivă, încât orice aspect al vieții umane să se raporteze la harul mântuitor al lui Hristos Domnul. Iisus a venit pentru ca noi să avem viață și să o avem din belșug (In.1:10) și în El toate se vor uni (Efes.1:10). Această viziune a unității în Iisus Hristos ne provoacă să spunem nu oricărei forme de reduționism și să privim viața în deplina sa bogăție și complexitate. Întreaga teologie este *theologia viatorum*, o teologie a parcursului, și de aceea, această declarație poate fi doar una provizorie. În legătura cu handicapul, teologia este

provocată să vorbească despre Dumnezeu, despre credință și viață într-un mod deschis spre viitorul care îi aparține lui Dumnezeu; care ne poate surprinde pe toți, și unește și transcede orice existență umană. O înțelegere teologică a handicapului trebuie să interpreteze această problemă în contextul istoriei *în desfășurare* a mântuirii săvârșite de Dumnezeu.

57. Persoanele cu dizabilități, în special cele cu probleme de învățare, deranjează și tulbură ordinea acceptată în multe societăți. Acestea modifică concepțiile omenești despre perfecțiune, scop, recompensă, răsplată, succes și statut; ele distorsionează, de asemenea, imaginea unui Dumnezeu care răsplătește virtutea cu sănătate și prosperitate. Reacțiile la aceste tulburări pot fi mila manifestată prin acte de caritate, sau ostracizare (acțiunea de a le îndepărta pentru a fi ascunse vederii și minții) și/sau frică. Oricare ar fi mobilul reacției, persoanelor cu handicap nu li se oferă nici un loc însemnat în societate.

58. Prezența handicapului în viața noastră provoacă în mod direct principiile și stereotipurile dobândite în timp. Adesea, noi ascundem realitatea handicapului într-un giulgiu al tăcerii, sau răspundem cu o milă înjositoare, bătaie de joc sau ură. Felul în care ne purtăm cu persoanele cu handicap este esențial pentru mesajul Crucii.

59. În calitate de creștini, noi adorăm un Dumnezeu care S-a întrupat și S-a răstignit nemișcat și [aparent] neputincios (*incapacitated*) pe Cruce. Noi avem un Dumnezeu al vulnerabilității și al pătimirii. Totuși, adesea alegem să trecem sau să uităm de răstignire, preferând să privim direct spre înviere. Hristos a înviat din morți cu rănilile Sale. De asemenea, Îl descoperim în rănilile noastre și Îi discernem prezența în vulnerabilitatea și în curajul nostru de a trăi viața ce ne-a fost dăruită.

60. Pentru noi creștinii, Crucea lui Hristos este un simbol al vieții. Când Cuvântul S-a făcut trup (In.1,14) a fost asumat trupul zdrobit al umanității. Chiar atunci când Hristos a înviat din morți, a înviat *cu* rănilile pe care le-a avut pe Cruce (Lc.24,36-39). Și, când Sfântul Apostol Pavel și-a mărturisit propriul său ghimpe în trup, i s-a descoperit că puterea lui Dumnezeu se desăvârșește în slăbiciune (2Cor.12,7-8). Într-adevăr, cu mult timp înaintea tămăduirilor minu-

nate din Evanghelie, poate cea mai timpurie relatare a faptului că poate fi auzit cuvântul lui Dumnezeu prin intermediul handicapului, este exemplul vorbirii lipsite de claritate a lui Moise (Exod 4,10-17). Aici avem pilda unei persoane cu o anumită dizabilitate, care este aleasă de Dumnezeu – nu doar în pofida dizabilității sale, ci *cu* dizabilitatea sa – pentru a fi conducătorul poporului lui Israel.

61. În sfârșit, la Cina cea de Taină și la Liturghiile noastre care actualizează acel eveniment, repetăm cuvintele lui Hristos, având înaintea noastră, pentru viața lumii, Trupul Său rănit și suferind (*disabled*): „*Luați, mâncați; acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi*” (Mt.26,26).

62. În conformitate cu afirmația Sfântului Apostol Pavel: „*avem comoara aceasta în vase de lut*” (2Cor.4,7). Comoara este ascunsă în trupurile noastre. Dumnezeu a luat pământ și l-a transformat în lut. Suflarea sau Duhul lui Dumnezeu era în vasele de lut. Comoara este ascunsă în normalitate, chipul lui Dumnezeu în oamenii de rând. Referința Sfântului Apostol Pavel la Cuvântul creator al lui Dumnezeu din versetul anterior „*Strălucească din întuneric lumina*”, subliniază referința la creație. Comoara este lumina dumnezeiască ce a strălucit în inimile noastre, spre a ne dăruii cunoașterea măreției lui Dumnezeu de pe Fața lui Iisus Hristos.

63. Slujirea copiilor și adulților cu handicap ne oferă mai mult decât șansa de a ajuta aproapele. Ne pune sub semnul întrebării cultura noastră unde chipul lumesc (mai degrabă decât chipul lui Dumnezeu) este o prioritate, unde perfecțiunea ideală este prețuită, iar slăbiciunea criticată, și unde doar virtuțile sunt evidențiate, iar lipsurile sunt ascunse. Noi trebuie să dăm mărturie despre centralitatea și vizibilitatea Crucii în viața noastră.

64. O altă provocare fundamentală la adresa teologiei este atitudinea față de prezența handicapului în viața noastră dominată de o înțelegere greșită a iertării. Concepții eronate, aparținând trecutului, afirmate adesea în Scripturile iudeo-creștine și confirmate de-a lungul istoriei creștine, ne-au determinat, câteodată, să asociem handicapul cu rușinea, păcatul sau lipsa de credință. Acesta este un mit dificil de eliminat. Când suntem tentați să considerăm handicapul ca o pedeapsă sau ca o încercare din partea lui Dumnezeu, trebuie să gândim diferit. Când familiile sunt doborâte de asemenea sentimente impuse lor de

atitudinea culturală, noi trebuie să-i conștientizăm pe ei și pe noi de realitatea învățată de Hristos. Când Hristos a fost întrebat despre bărbatul orb din naștere, El a răspuns:

Nici cei cu dizabilități, nici familiile lor n-au păcătuit. Ci persoanele cu handicap s-au născut în această lume pentru ca întru ei să se arate lucrările lui Dumnezeu (In.9,3, parafrizare).

65. Fiecare dintre noi s-a născut așa cum este – cu darurile pe care fiecare dintre noi le are, dar și cu insuficiențele noastre – astfel ca lucrările lui Dumnezeu să poată fi văzute în noi. Când ne gândim la iertare, foarte des ne referim la vină și la răscumpărare. Dar în limba greacă modernă echivalentul pentru iertare este cuvântul *synchoresis*. Literal înseamnă „a potrivi împreună” (*syn-chore-sis*), „a împărți același spațiu” sau „a face loc pentru toată lumea”. Este posibil ca o asemenea înțelegere să ne ajute să disociem handicapul de păcat și vină.

Străduința împreună cu persoanele cu handicap pentru deplina lor realizare

66. La începutul secolului al XXI-lea, la fel cum a fost înainte de era creștină, segmentele populației care sunt inapte să concureze sau să aibă performanțe la nivelul cerut de societate, sunt anulate ca persoane, disprețuite sau în termeni mai actuali sunt puse la index. Printre acestea, o mare proporție o reprezintă persoanele cu dizabilități de ordin senzorial, motor sau mintal.

67. Le vom găsi locuind în oricare dintre marile orașe ale lumii: bărbați și femei de toate vârstele, naționalitățile, culorile, culturile și religiile, care, pentru că au un handicap, trăiesc într-o sărăcie lucie, foamete, dependență, suferind de boli care puteau fi prevenite și de violență din partea celor „apți”.

68. Misiunea Bisericii în acest nou secol este aceea de a fi orientată spre realitatea umanității după chipul unui Iisus suferind (*disabled*); realitatea persoanelor cu handicap care sunt respinse și abandonate.

69. Este foarte dureros faptul că Bisericile nu s-au ocupat mai serios de suferința celor marginalizați, săraci, orbi, surzi, limitați fizic și mintal. Noi nu avem nevoie de îndurare sau milă, ci de înțelegere plină de compasiune și de oportunități pentru a ne dezvolta vocațiile, posibilitățile și abilitățile.

70. Complementar cu eforturile lor de a menține pacea, de a conserva mediul înconjurător, de a asigura egalitatea femeii, drepturile copilului și grija pentru bătrâni, Bisericele și creștinii ar trebui să includă pe agendele lor și strădania pentru deplina realizare a persoanelor cu handicap. „Adevărat zic vouă : întrucât ați făcut unuia dintre acești foarte mici [umili, suferinzi] frați ai Mei, Mie Mi-ați făcut”. (Mt.25,40)

71. În ultimii 20 de ani, atitudinile pozitive cu privire la handicap și la persoanele cu handicap, s-au înmulțit în Bisericele și în instituțiile creștine. Chiar dacă sunt departe de a fi răspândite peste tot, această dezvoltare este binevenită.

72. Dar este important, totuși, să fim conștienți că în unele părți ale lumii și în unele Biserici, a avut loc recent o întoarcere fie către protecție exagerată, fie către disprețuirea persoanelor cu handicap. În unele locuri, am fost manipulați de grupuri evangheliste. Chiar mai rău decât a fi ignorate, manipularea persoanelor cu handicap ar putea deveni noul păcat al Bisericii.

Biserica pentru toți: comunitatea

73. Este posibil ca atunci când Iisus a asemănat Împărăția lui Dumnezeu cu un împărat care pregătește un banchet pentru prietenii Săi, să Se fi referit la textul din Isaia 25,6-7. Mulți oameni care trăiesc ei înșiși cu un handicap sau cei dragi ai lor, simt câteodată că un vâl a fost aruncat peste viețile lor, și că sunt considerați o rușine pentru comunitatea lor! Potrivit variantei mateiene a acestei parabole, invitații prezumtivi ai împăratului sunt prea prinși în treburile lor personale pentru a lua în considerație invitația. Dar împăratul nu amână banchetul. În locul primilor poftiți, el invită pe oricine se nimerește să fie pe aproape în acel moment. Iisus nu a afirmat că Împărăția lui Dumnezeu era pentru o lume viitoare, ci El a spus că „Împărăția lui Dumnezeu este printre voi”. Este o realitate prezentă, trebuie să-i răspundem acum. Nu mai este vorba de convocarea elitei; ci mai degrabă este cerută prezența tuturor celor care au fost ignorați, uitați și lăsați afară. Atunci când toți sunt invitați la acest ospăț, la această Biserică, lista va include oamenii cu probleme fizice și mintale, și cu boli cronice. Cum ar fi afectat cultul nostru dacă în loc

să-i invităm doar pe cei al căror comportament, limbaj și preferințe le cunoaștem, i-am invita pe toți ? Care este mesajul pentru comunitatea de credincioși astăzi?

74. Cea mai evidentă expresie a adunării comunității este cultul său comun. Pentru ca Liturghia să reprezinte cu adevărat lucrarea oamenilor, și să cuprindă participarea tuturor celor adunați pentru cult, s-ar putea să avem nevoie să ni se amintească ceea ce Dumnezeu a zis cu mult timp în urmă: *„Lărgeste locul cortului tău și-al pânzelor lui, bate țăruii, nu te scumpi; lungește-ți funiile, țăruii ți-i întărește”* pentru ca să fie loc pentru toți (Isaia 54,2). S-ar putea să fie necesar să re-configurăm spațiul nostru, să ne re-imaginăm cum slujim Liturghia, să re-considerăm rolul pe care fiecare persoană îl deține. Atât drama Liturghiei, cât și drama handicapului au legătură cu fragilitatea vieții noastre și cu dependența noastră de Dumnezeu! Trebuie să fim capabili să includem toate strădaniile noastre în cultul nostru, astfel încât simbolurile Liturghiei să fie pline de înțeles pentru noi. În mod simbolic aceasta este masa ospățului lui Dumnezeu. Am făcut noi oare posibil ca toți cei ce doresc să ajungă acolo, să participe la ospăț și să ia parte la discuții? Va exista un loc pentru fiecare în această organism reunit? Pentru a ne asigura că toți pot participa la cult înseamnă că trebuie să ne gândim cum experiența noastră și semnificația Liturghiei angajează întreaga persoană; mișcările fizice, simțurile și intelectul. Persoanele cu probleme de învățare răspund întregii adunării. Ei percep implicarea reală și autentică a celor din jurul lor, și răspund acelei dăruiri.

75. În propovăduirea și cultul nostru este atribuită o deosebită importanță cuvintelor, în special în tradițiile protestante. „Cuvântul” lui Dumnezeu este o parte importantă, chiar vitală, a credinței noastre. Textele biblice ne fac cunoscuți oameni și evenimente, relatează istoria relației lui Dumnezeu cu lumea, ne învață despre căile lui Dumnezeu și ne îndrumă viața astăzi. Predicile, rugăciunile și imnurile pot stimula mintea noastră și pot atinge adâncurile inimilor noastre, pentru ca să ne provoace, să ne inspire și să ne mângâie. Cuvintele pe care le folosim au puterea de a crea imagini și de a defini identitățile și relațiile noastre. Dar, prea adesea, acestea *nu* au mai adus vești bune sau mesaje de speranță pentru persoanele cu

dizabilități. Într-adevăr, foarte adesea, copiii și adulții cu probleme de învățare pot fi excluși de la o participare deplină „pentru că ei nu înțeleg”. Aceștia, alături de oamenii săraci, fără adăpost, bolnavi, în închisori sau care se luptă cu viciile, sunt foarte des pomeniți la persoana a III- a, „aceia”, în textele și rugăciunile folosite frecvent de Biserici. Sună ca și cum acești oameni nu ar fi parte integrantă a comunității. Trebuie să monitorizăm modelele noastre de exprimare ce creează o relație „noi/ei”, care stigmatizează persoana cu handicap ca pe cineva din exterior, celălalt.

76. Și metaforele pot înstrăina pe unii dintre frații și surorile noastre. A pune semnul egalității între lipsa de compasiune, lipsa dispoziției de a asculta, sau lipsa soluționării faptului de a fi orb, bolnav mintal, surd sau paralizat, înseamnă dispreț și lipsire de putere. Prin articularea calităților sau identității noastre în termeni care disprețuiesc persoanele care trăiesc cu astfel de afecțiuni fizice sau mintale, noi ne aliem împotriva lor; îi dăm afară. Se poate ca în mod neintenționat să proiectăm asupra lor ceea ce este înspăimântător sau rău în noi, și să îi îndepărtăm ca pe niște întruchipări ale răului. Expresia „suntem deformați de păcate” dintr-o rugăciune de pocăință este un exemplu al acestei insensibilități. Este îndoielnic că aceste cuvinte vor putea să aducă mângâiere vreunei persoane cu cicatrici rezultate din arsuri sau cu diformitate facială. Deși nu putem schimba textele scripturistice care folosesc asemenea metafore, putem găsi alte căi de a exprima mesajele în predicile, slujbele și imnurile noastre.

77. Toate aceste cuvinte și expresii pot stimula gândirea și ne pot ajuta să limpezim anumite puncte. Dar a urma un astfel de discurs poate fi obositor și tulburător pentru oamenii cu puțină educație, posibilități reduse de concentrare, dizabilități de cunoaștere sau afecțiuni mintale. Câteodată oamenii „aud” sau înțeleg Cuvântul lui Dumnezeu, și cunosc misterul și măreția prezenței lui Dumnezeu în viața lor printr-o experiență senzorială: percepția luminii sau a colorii, imaginea sau sculptura, mireasma de tămâie, tăcerea, muzica, dansul, procesiunea, îmbrățișarea sau hora. Această experiență senzorială din cadrul slujbelor este importantă pentru toți, dar în mod special pentru copii, persoane în vârstă și persoane cu handicap. Acest fapt trebuie luat în seamă atunci când se planifică cultul și detaliile sale.

78. Multe elemente ale cultului sunt non-verbale, și am putea fi mai orientați în felul cum le încorporăm, pentru a face mai intensă slujirea fiecăruia. Există mișcarea de dans, dramă, mâini strânse în rugăciune sau ridicate pentru binecuvântare, închinarea, strângeri de mâini și îmbrățișări, ridicarea privirii, aplecarea capului, oferirea darurilor, trecerea din mână în mână a pâinii și a potirului. Există elemente care țin de simțul tactil: miruirea, Botezul, punerea mâinilor, spălarea picioarelor, atingerea și îmbrăcarea veșmintelor. Putem mirosi tămâia, vinul, florile și lumânările, și să gustăm pâinea și vinul sau sucul. În afară de cuvinte, putem auzi muzică, aplauze, clopote, suspine, și respirație. Secole în urmă când multă lume nu știa să citească sau nu avea acces la materialul tipărit, bisericile erau pline de reprezentări vizuale ale întâmplărilor din Biblie. Erau picturi murale, tapițerii, icoane, sculpturi și vitralii. Astăzi, unele biserici mai au încă multe dintre aceste elemente și pot folosi și steaguri, candelă, veșminte colorate, eșarfe, flori, baloane, mișcări liturgice și teatru pentru a înfățișa mesajul credinței noastre.

79. Pentru persoanele care nu aud bine, trebuie să existe multe de văzut; pentru cei cu vedere slabă trebuie să fie multe de auzit. Intervențiile verbale ale slujitorului sau liturghisitorului sunt de mare ajutor pentru o persoană care este oarbă. Altfel ea ar trebui să petreacă toată slujba încercând să-și dea seama când trebuie să șadă sau să îngenuncheze sau să stea în picioare. Tot ceea ce trebuie spus este: „poți să te ridici” sau „poți să stai jos”. Pentru persoanele care au greutăți în a sta în aceeași poziție mult timp, trebuie să existe posibilitatea de mișcare. Ar trebui întotdeauna să existe un loc pentru ca unii să șadă chiar dacă toți ceilalți stau în picioare o parte din slujbă sau toată slujba. La o slujbă unde oamenii șed pe podea sau pe jos, un fel de scaune sau bănci ar trebui să fie la îndemână pentru cei care nu se pot apleca sau ridica în siguranță din asemenea poziții. Unii oameni nu pot îngenunchia sau urca treptele în siguranță, de aceea este nevoie ca împărțășania să le fie adusă la nivelul lor. O cale de acces sigură și fără trepte este necesară celor cu probleme locomotorii. În aranjarea spațiului, persoanele care folosesc scaune cu roțile au nevoie de locuri la dispoziție, așa încât să poată să stea împreună cu familia și prietenii ca parte integrantă a organismului reunit; nu trebuie izolați undeva în fața sau departe în spatele tuturor,

sau blocați într-un colț. Se pot elimina câteva rânduri de bănci pentru a face loc pentru scaunele cu roțile.

80. Acustica este importantă pentru cei orbi sau cei cu auz slab. Persoanele cu vederea limitată se bazează mult pe auz, iar cei care nu aud bine au nevoie de stații performante pentru a amplifica vocea predicatorului sau a liturghisitorului. Dispozitive individuale pentru amplificarea sunetului (ALDs) care pot fi folosite cu sau fără aparate auditive, pot fi deosebit de folositoare. O bună iluminare este deosebit de importantă pentru cei cu vederea slabă, așa încât ei să și-o poată folosi optim. Este important pentru persoanele care nu aud sau au probleme serioase de auz, să poată vedea buzele celui care vorbește, sau limbajul mimico-gestual al interpretului. O versiune tipărită a rânduiei cultului poate fi de mare ajutor persoanelor cu afecțiuni auditive. Pot fi ușor produse copii cu litere augmentate (cu fontul 18, sau mărite cu ajutorul fotocopiatorului) pentru cei cu probleme vizuale. Biblii cu litere mărite sunt la îndemână, iar partiturile pentru slujbă pot fi mărite cu un fotocopiator. Proiectoarele și computerele pot, de asemenea, să fie folosite pentru materialul tipărit în format mare pentru întreaga comunitate. Chiar dacă numai un mic procentaj al persoanelor care nu văd, știu să citească scrierea Braille, pentru cei care știu, aceasta poate reprezenta o modalitate importantă de a face Liturghia mai accesibilă. Cărțile în Braille, inclusiv Biblia și cărțile cu cântări ocupă mult spațiu, de aceea în unele parohii se păstrează paginile în legături detașabile, și se iau doar paginile de care este nevoie pentru o anumită slujbă. Când slujba se încheie, paginile sunt puse la loc pentru a fi folosite altădată.

81. În afară de trebuințele materiale cum ar fi lumina, sunetele, dispunerea potrivită a spațiului pentru a face loc tuturor, trebuie să luăm în considerare atitudinile și modelele comportamentale care pot ridica bariere pentru persoanele cu dizabilități, sau pot face pe unii să nu se simtă bineveniți, sau să se simtă excluși. Pentru a se simți cu adevărat binevenite în biserică, persoanele cu handicap trebuie să vadă pe alții ca ei în posturi de conducere. Pentru ca persoanele cu dizabilități să aibă un rol mai mare, comunitatea de credincioși trebuie să regândească reglementările ei în ceea ce privește persoanele care au sau nu au voie să primească pe cineva, să cânte în cor, să

citească pasaje biblice și să prezideze la rugăciunile credincioșilor. Este altarul accesibil persoanelor în scaun cu roțile? Poate fi microfonul reglat? Inclusivitatea necesită convingerea persoanei cu handicap că el sau ea are acces la conducere în funcție de abilități, atitudini și vocații, lăsând la o parte complexele și frustrările pe care le-ar putea avea.

82. Codurile rigide ale unui comportament „acceptabil” trebuie să fie relaxate. După cum unii oameni nu pot sta în picioare sau în genunchi, tot așa, unii nu pot sta într-un loc timp de o oră sau mai mult. Ei simt nevoia să se ridice sau să se miște din cauza durerilor de spate, spasmelor musculare sau unei agitații specifice handicapului lor. Unii nu pot înțelege „regulile” despre tăcere și pot murmura pentru ei înșiși, pot vorbi când alții ascultă în liniște, sau pot emite sunete exuberante în momente neașteptate. În aceste situații, așa cum se întâmplă în cazul celor care „strigă Domnului cu glas de bucurie”, putem ajunge să avem înțelegere și să considerăm un asemenea comportament a fi o formă ușoară de tulburare, și nu o mare neplăcere.

83. Integrarea persoanelor cu handicap în Biserică dă mărturie despre iubirea lui Dumnezeu așa cum este exprimată de toți fiii și fiicele Sale. Poate fi, de asemenea, un exemplu și o sursă de inspirație în acele societăți în care persoanele cu handicap suferă din cauza umilitoarei marginalizări.

84. Această declarație provizorie a subliniat idealuri la care orice societate ar trebui să aspire. Se presupune că odată cu îmbunătățirea standardelor de îngrijire a sănătății, persoanele cu handicap vor fi și ele prețuite, li se va acorda egalitate cu toți ceilalți, vor fi îngrijiiți în comunitate și nu în instituții sau la periferiile societăților în care există competiție economică. Într-o asemenea stare de provizorat, reabilitarea ar fi mai puțin importantă decât dobândirea unei anumite calități a vieții. Îngrijirea în comunitate este foarte costisitoare, depășind în prezent posibilitățile multor societăți. Poate deveni chiar imposibil de susținut în medii politice care adopta economii cu taxe reduse. Adevărata îngrijire în comunitate tinde să perceapă persoanele cu handicap într-un mod holistic, așa cum a încercat să arate declarația de față, dar reabilitarea adesea trebuie să vizeze problemele specifice cauzate de afecțiuni, consolidându-se astfel modelul medical al handicapului. Reabilitarea poate reduce costul îngrijirilor și poate oferi posibilitatea unui mijloc de trai și a unui loc în societate. Lupta

pentru calitatea vieții și drepturi tinde să fie încurajată de acele persoane cu handicap, care nu sunt dependente într-un grad ridicat sau cărora li s-a dat posibilitatea, grație diverselor servicii, să se alăture grupurilor de presiune organizate care luptă pentru egalitate și dreptate socială.

Dacă Biserica se implică în asigurarea îngrijirii, reabilitarea, pastorația sau slujirea pentru și împreună cu persoanele cu handicap, trebuie să recunoască faptul că egalitatea și demnitatea, ca premise fundamentale, sunt parte integrantă a mesajului creștin și, prin urmare, să le promoveze în centrul lucrării sale.

85. Biserica este, prin definiție, un loc și un proces de comuniune, deschis tuturor, și invitându-i pe toți oamenii fără nici o discriminare. Este un loc al ospitalității, un loc al primirii cu căldură, după modul în care Avraam și Sara i-au primit pe trimișii lui Dumnezeu (Geneză,18). Este o reflectare pământească a unității dumnezeiești care este, în același timp, adorată ca Treime. Este o comunitate de oameni cu daruri diferite, dar complementare. Este, în același timp, o imagine a deplinătății, a tămăduirii, a purtării de grijă și a comuniunii.

„Așa cum trupul este unul și are multe mădulare, dar toate mădularele trupului, deși multe, sunt un trup, așa-i și cu Hristos.” (1Cor.12,12)

86. Cu toții acceptăm și susținem că aceasta este, și pentru aceasta există Biserica. Este baza unității noastre în calitate de creștini. Atunci, de ce oare atât de des, anumite persoane dintre noi și din jurul nostru – de obicei cei pe care îi considerăm neobișnuiți sau străini, diferiți sau poate neputincioși – sunt marginalizați și chiar excluși? Ori de câte ori se întâmplă așa, chiar prin omisiunea pasivă, Biserica nu este ceea ce trebuie să devină. Biserica își neagă propria sa esență. În Biserică suntem chemați să acționăm diferit. Așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, părțile trupului ce par să fie *mai* slabe (ar trebui să observăm că el nu spune „că sunt slabe *de fapt*”) sunt mai trebuincioase (1Cor.12,22).

87. Când ne gândim la persoane cu dizabilități, prea des tindem să ne referim la persoane care sunt slabe și au nevoie de îngrijire. Totuși, în epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel sugerează faptul că slăbiciunea nu este o caracteristică a unui individ sau a unui grup, ci a întregii Biserici. Handicapul nu afectează doar anumiți indivizi, ci ne include pe noi toți ca popor al lui Dumnezeu, într-o lume fragmentată. Lumea noastră este fărâmițată, și fiecare dintre noi

reprezintă o parte mică, fragilă și prețioasă. Cu toții purtăm comoara vieții primită de la Dumnezeu în vase de lut. (cf. 2Cor.4,7). Dar o purtăm totuși, și o purtăm împreună. În atitudinile și acțiunile noastre unul față de altul, principiul care trebuie să ne ghideze mereu trebuie să fie acela că suntem incompleți, nu reprezentăm deplinătatea, fără darurile și aptitudinile tuturor oamenilor. Nu suntem o comunitate, dacă nu ne avem unul pe altul. Totala disponibilitate pentru persoanele cu dizabilități, și deplina lor includere nu este o opțiune pentru Bisericele lui Hristos, ci este caracteristica definitorie a Bisericii.

88. Interdependența este în acest context cheia înțelegerii. Chiar dacă societatea secularizată insistă pe independență, noi suntem chemați să trăim ca o comunitate dependentă de Dumnezeu, și unul față de altul. Nici unul dintre noi nu trebuie considerat o povara pentru restul comunității, și nici unul dintre noi nu este doar un purtător al poverii. *„Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos”*(Gal.6,2).

89. Probabil că punctul de plecare al atitudinii și al răspunsului nostru are nevoie de o redirectionare. Poate ar trebui să luăm în considerare nu doar nevoile speciale, ci și darurile unice ale tuturor membrilor comunității. Într-un alt text cu referire la Biserică înțeleasă ca Trup al lui Hristos, Sfântul Apostol Pavel scrie:

„După cum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceleași lucrare, tot așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos, și fiecare ne suntem mădulare unii altora, având însă daruri felurite, după harul ce ni s-a dat”(Rm.12,5-6).

Fiecare copil și fiecare adult, cei cu dizabilități și cei fără dizabilități deopotrivă, vor oferi Bisericii daruri și talente specifice și speciale. Aceasta este o realitate asupra căreia trebuie să reflectăm cu maximă seriozitate. Numai astfel vom putea să fim cu adevărat o Biserică a tuturor și pentru toți – o Biserică ce reflectă planul lui Dumnezeu cu întreaga omenire.

Fie ca noi cei ce suntem creați după chipul Tău, O Doamne Dumnezeule, să ogindim compasiunea, creativitatea și înțelepciunea Ta, de-a lungul întregului proces de re-formare a societății noastre, a clădirilor, a programelor, și a cultului nostru, așa încât toți să poată participa. În Tine nu mai suntem singuri, ci suntem uniți într-un singur trup. Punându-ne nădejdea în înțelepciunea și în harul Tău, noi ne rugăm cu recunoștința în numele lui Iisus Hristos Domnul.

Chipul lui Dumnezeu în om – bază ontologică a educației omului. Fundamentul antropologic și teocentric al educației în viziunea Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Conf. dr. Ioan Mircea Ielciu

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna”

Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Omul – „privitorul în sus” – nu este propria sa cauză, ci își are „*existența ca dar*”.¹ Adevărul acesta este fundamentul pentru cunoașterea de sine a omului, iar conștientizarea lui constituie condiția sau premisa corectei dezvoltări a etosului său adică a vieții sale morale. Sfânta Scriptură ne învață că omul există ca făptură „*după chipul și asemănarea*” lui Dumnezeu (Facere 1,26). Crearea sa „*după chipul*” lui Dumnezeu este temeiul sau fundamentul desăvârșirii sale „*după asemănarea*” lui Dumnezeu. Dar desăvârșirea nu îi este impusă omului de către Dumnezeu, ci îi este lăsată la libera sa alegere. Dumnezeu respectă libertatea omului și nu trece peste voia lui.² Dorirea binelui, dorința și străduința binelui este – în opinia Sfinților Părinți – înăscută omului.³ Precizăm că Binele nu trebuie căutat ca idee,

¹ „τό είναι δεδομένο”; Vezi : Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL *Tâlcuire la Tatăl nostru*, în *P.G.*, t. 90, col. 893C; Filocalia, vol.II, București, 1993, p. 272.

² Cf. Prof. Dr. Giorgios I MANTZARIDIS, *Morala Creștină*, vol. II, Traducere de Diacon drd. Cornel Constantin COMAN, Editura Bizantină, București, 2006, p. 9.

³ Aristotel preciza că „tot meșteșugul (τέχνη) și toată metoda, asemenea și fapta și alegerea (προαίρεσις) către un anume bine (ἀγαθού) par a tinde ; pentru aceasta, pe bună dreptate i-a zis bine (ἀγαθόν) spre care tind toate” (Etica Nicomahică, I, 1,

pentru că nu poate fi idee, ci trebuie căutat ca realitate, căci doar ca realitate poate intra în legătură cu omul și cu viața sa. De asemenea, *Binele* nu trebuie căutat în afara – sau cel puțin, doar în afara lumii. Dacă s-ar afla doar în afara lumii i-ar fi inaccesibil și nefolositor omului. *Binele*, deci trebuie să se afle înlăuntrul lumii, dar și înlăuntrul omului, pentru că dacă s-ar afla doar înlăuntrul lumii – nu și înlăuntrul omului – nu ar putea fi cu adevărat bine. Deci pentru a fi bine trebuie să fie accesibil omului și tuturor oamenilor, astfel încât, părtășia lor de el să nu creeze probleme relațiilor dintre ei, ci din contră să devină izvor al legăturii lor întreolaltă și al înlăturării cauzelor care-i separă.

Conform învățăturii creștine, *Binele* nu este idee, ci persoană și Însuși Dumnezeu este *Binele*. Dumnezeu, Cel ce singur este bun (Matei 19,17; Marcu 10,18), *Binele* primordial și propriu-zis.⁴ Cel ce are ca ființă bunătatea, nu Se află doar în afara lumii, ci și înlăuntrul ei. Mai mult, Dumnezeu – ca *Bine*, nu se află doar înlăuntrul lumii, ci și înlăuntrul fiecărui om. El se oferă tuturor oamenilor, căci toți sunt făpturi „după chipul și după asemănarea” lui Dumnezeu, iar posibilitatea de a și-L însuși devine cauza împlinirii lor, precum și a legăturii, a comuniunii dintre ei.

Sfânta Scriptură ne învață că Dumnezeu a făcut toate „*bune foarte*” (Facere 1, 31). Nu le-a înfățișat dintru început ca desăvârșite, ci l-a chemat pe om la lucrare și la purtare de grijă, spre împlinirea scopului final al creației Lui. Pe de altă parte, noțiunea de „*bine*” sau calitatea fapturilor de a fi „*bune*” nu se mărginește doar la frumusețea lor, ci se judecă după rostul creației.⁵ Desigur, și frumusețea fapturilor dă la iveală frumusețea Creatorului. Aceasta este frumusețea cea mai presus de ființă. (τό ὑπερούτον κάλλος), care transmite frumusețea tuturor ființelor, potrivit capacității lor de a primi, unindu-le

Introducere, traducere, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Iri, București, 1998, 1094a 1-3). Iar Sfântul Vasile cel Mare notează: „Așadar în chip firesc (φυσικώς) oamenii sunt doritori ai celor bune (τῶν καλῶν). Iar bun (καλόν) și iubit este propriu-zis binele (τό ἀγαθόν), iar binele este Dumnezeu; și toate tind către bine (ἀγαθόν); deci, toate tind către Dumnezeu” (Cf. *Regulile Marii*, 211, în P.G., t. 31, col. 912 A).

⁴ Problema aceasta este dezvoltată pe larg la : Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Viața lui Moise*, 1 în P.G., t. 44, col. 301A.

⁵ Sf. VASILE CEL MARE, *Omiliile la Hexaemeron* 1, 2, în P.G., t. 29, col. 286 C.

întreolaltă mișcându-le și ținându-le laolaltă în Sine, prin atracția ce-o exercită propria Lui frumusețe.⁶

Omul – coroana creației – este cel dintâi care iconizează sau întruchiează înlăuntrul lumii, în cadrul lumii văzute, frumusețea dumnezeiască și se poate bucura de frumusețea creației. Mersul creației se împletește cu mersul omului și este determinat de acesta. Căderea omului este și propria ei cadere (Romani 8, 20-21). Distrugerea mediului înconjurător, care ia o amploare tot mai mare în epoca noastră, arată nepăsarea omului și comportamentul său nepotrivit. Dar nici trecerea de la frumusețe supusă simțurilor trupești (τό αισθητον κάλλος), la cea simțită cu mintea (τό νοητόν) nu mai este simțită sau lesnicioasă omului căzut. Trecerea aceasta presupune curățirea minții și eliberarea simțurilor din legăturile pătimase cu lucrurile.⁷

1. Darul libertății – expresie și caracteristică fundamentală a demnității omului

În ceea ce privește poziția omului, putem afirma că omul este lumea „mare în mic – εν μικρώ μεγας”.⁸ El se află într-o relație de înrudire și solidaritate cu lumea, dar ocupă poziția cea mai înaltă în cadrul creației, a lumii și are o putere stăpânitoare înlăuntrul ei (Facere 1, 28). Nu este supus pe de-a-ntregul nimănui, ci constituie un partener de dialog, chiar și pentru Dumnezeu. De aceea, legăturile lui cu Dumnezeu se bazează pe principiul libertății. Omul îl poate ignora

⁶ Sf. DIONISIE AREOPAGITUL sublinează și el acest aspect : „Căci din acest aspect le vine tuturor celor ce sunt existența și pentru frumos sunt toate armoniile și prietenii și comuniunile între toate și toate ; și prin frumos s-au unit toate. Și frumosul e începutul tuturor sau cauza făcătoare a tuturor. El le mișcă pe toate și le susține prin dragostea și frumusețea lui. Și este capătul tuturor și cauza iubită și finală, căci toate se fac pentru frumos.” (Vezi : Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele dumnezeiesc*, 4, F, în vol. SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, Traducere, introducere și note, de Pr. Dumitru STĂNILOAIE, Editura Paideia, București, 1996, p. 148.; vezi și SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron*, I, 2, în P.G., t.29, col. 8C-9A).

⁷ „Toate cele văzute se cer după cruce, adică după deprinderea de-a stăvili afecțiunea față de ele, a celor ce sunt duși prin simțuri prin ele” (SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ δικονομίας*, 1, 67, în P.G., t. 90, col. 1108B; *Filocalia* vol.II, București, 1993, p. 168).

⁸ Detalii la : Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul 38 la Bobotează 11*, în P.G., t. 36, col. 324 A.

pe Dumnezeu și se poate depărta de El, îi poate spune „Nu” Creatorului său. În aceasta constă aspectul tragic al libertății sale. Libertatea îi este absolut necesară pentru a se face părtaș vieții dumnezeiești, care nu îi este impusă aprioric.⁹ Afirmarea puterii stăpânitoare a omului asupra creației, fără semnalarea în paralel, a responsabilității lui față de Dumnezeu și a raportării lui la El, dă naștere cu ușurință unor tragice înțelegeri greșite și are consecințe negative, precum cele care au dus la actuala criză morală și cea ecologică. De aceea, reafirmarea adevărului creștin despre om și relația lui cu lumea și cu Dumnezeu este astăzi o necesitate imperioasă.

În libertate stă toată grandoarea omului; prin ea poate ajunge la măreția „*asemănării*” cu Dumnezeu sau la pieire. Dumnezeu în atotînțelepciunea Sa i-a dăruit omului suprema libertate. De ce? Pentru că numai libertatea îl face pe om responsabil; suprema libertate, naște suprema responsabilitate. Ca să își găsească libertatea adevărată, nu falsa libertate, omul se apropie de Dumnezeu, se supune voii Lui. Ascultarea de Dumnezeu este consimțirea cu libertatea iar „*înrobirea*” față de El este poarta către libertate. Înrobirea de bunăvoie față de Dumnezeu, realizată prin ascultarea de voia Lui îl eliberează pe om de păcat și de moarte și îl face părtaș nestrămutării și nemuririi. Trebuie să precizăm că omul nu are libertatea „*prin fire*” – ca Dumnezeu – ci prin participare la libertatea dumnezeiască. Condiția participării la această libertate este comuniunea cu Dumnezeu, care se realizează prin ținerea poruncilor.¹⁰

Pentru a-L putea păstra pe Hristos, credinciosul trebuie să creeze în lăuntrul său un spațiu duhovnicește potrivit Lui. Trebuie să își lepede cugetul egoist care îi fărâmițează și denaturează firea, să iubească smerenia și să își regăsească adevăratul sine și adevăratele sale legături cu aproapele. Omul trebuie să se străduiască și să dobândească virtutea *smeritei cugetări*. Pildă de ascultare și smerită cugetare este Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Sfântul Vasile cel Mare

⁹ Vezi : Archim SOPHRONY, *His life is Mine*, Oxford, 1977, p. 67.

¹⁰ „Cel ce l-a zidit dintru început pe om l-a lăsat liber și stăpân asupra-și, ținut doar de legea poruncii, și bogat în desfătarea raiului... Libertate și bogăție îi era singură ținerea poruncii ; iar sărăcie cu adevărat și robie- călcarea acesteia.” (SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Oratio XIV*, 25, în *P.G.*, t. 35, col. 892 A).

precizează: „Toate ale Domnului ne învață smerenia. Prunc fiind în peșteră de-a dreptul, și nu în pat, ci în iesle; în casă de teslar și maică săracă, supunându-Se maicii și logodnicului ei; fiind învățat, auzind cele ce nu avea trebuință să le audă, dar întrebând, și prin întrebare minunând cu înțelepciunea; supunându-Se lui Ioan, și botez de la slugă primind Stăpânul; nimănui din cei ce I se împotrivesc împotrivindu-se, nici folosindu-se de puterea cea negrăită pe care o avea; ci îngăduind puterea stăpânei celei vremelnice; înaintea arhierilor stând în chip de vinovat, adus ighemonului și răbdând judecată și putând să pedepsească pe hulitor, răbdând hule; scuiat de robi și feciorii cei proști, dat morții, ba încă celei mai rușinoase morți printre oameni. Astfel a trecut prin toate ale omului, de la naștere până la sfârșit; iar mai apoi după atâta smerită cugetare, Își arată slava, împreună cu El, slăvind-i pe cei ce împreună cu El s-au lipsit de slavă”.¹¹ În felul acesta, întreaga viață a lui Hristos ne este pusă înainte ca „program” al „educației celei după virtute”, „canon al bunei cinstiri (de Dumnezeu)” și „tip” al vieții și petrecerii credincioșilor în lume. Fără educație, omul nu poate să-și realizeze vocația sa existențială, adică atingere „asemănării” cu Dumnezeu Creatorul, Mântuitorul și Proniatorul său.

2. Sfântul Vasile cel Mare – teolog și educator

Sfinții Părinți ai Bisericii sunt deschizători de drumuri, nu numai pe tărâm doctrinar, arătându-ne modul autentic de teologhisire, ci pe tărâmul practic al vieții creștine. Întotdeauna, când ne raportăm la ei, trebuie să-i percepem în primul rând ca „modele” demne de urmat, în special ca „modele ale devenirii întru ființă prin educație, cultură și virtute”.

Problema fundamentală a pedagogiei creștine și implicit în viziunea Sf. Vasile cel Mare este *omul* și problematica sa. Antropologia Sf. Vasile deși conține multe elemente din filosofia clasică elenă, are o temelie teologică și o perspectivă axiologică total nouă. Ea se fundamentează pe concepția biblică, pe cea vechi-testamentară a Genezei,

¹¹ Despre smerita cugetare 20,6, în P.G., t. 31, col. 536 B-37A; Vezi și Omilia XX, în Sf. VASILE CEL MARE, Scrieri, Partea întâia, Traducere, Introducere, note și indici de Pr. D. FECIORU, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), nr. 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 549-550.

conform căreia, omul a fost creat de Dumnezeu – θεόπλαστος¹² – „după chipul și asemănarea Lui”.¹³ Omul a fost adus la existență de la început ca spirit întrupat, sau ca o unitate constituită din suflet și trup, printr-un act creator special al lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebuia să existe lumea ca natură, dar omul nu este opera naturii, deși e legat de ea. Cartea Genezei ne spune deci că omul e constituit din două componente: trup și suflet, și că trupul e din materie generală, iar sufletul are o înrulare specială cu Dumnezeu. „Omul este înrudit cu Dumnezeu”,¹⁴ afirmă Sf. Grigore de Nyssa, iar Sf. Grigore Teologul precizează că: „În calitate de pământ, sunt legat de viața de jos; dar fiind și o părtică dumnezeiască, eu port în mine dorința vieții viitoare.”¹⁵ Astfel „omul va urca prin această relație specială a sufletului cu Dumnezeu la viața viitoare, împreună cu trupul său și cu pământul cu care stă în legătură”.¹⁶

Creatorul a insuflat „în organismul biologic suportul spiritual al sufletului, căruia i se adresează chemarea Sa și în același timp îi dă capacitatea să răspundă. Dumnezeu suflând în om «duh de viață» începe să vorbească cu omul, sau îi dă încredințarea că Dumnezeu îi vorbește și că el trebuie să răspundă. Odată cu sufletul îi dă conștiința că Dumnezeu îi vorbește și că el trebuie să răspundă. Prin suflarea lui Dumnezeu apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e «chipul lui Dumnezeu», căci acest *tu* poate să spună și el *eu* și-i poate spune și el lui Dumnezeu *Tu*. Dumnezeu își dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic. Suflarea spirituală a lui Dumnezeu produce o suflare spirituală ontologică a omului, sufletul spiritual înrădăcinat în organismul biologic, în dialog conștient cu Dumnezeu și cu semenii.”¹⁷

Aceasta înseamnă că Dumnezeul Treimic, cuprins de o iubire de negrăit și infinită, a încheiat un *testament dialogic* cu omul creat, chemându-l la comuniune cu El. În acest context, Sfântul Vasile

¹² SFÂNTUL VASILE CEL Mare, *A te păzi pe tine însuși*, 6, în P.G., t. 30, col. 140.

¹³ Idem, *Omilii la Hexaimeron*, IX, 6, în P.G., t. 29, col. 204.

¹⁴ *Oratio catehetica*, 5, în P.G., t. 45, col. 21 CD.

¹⁵ *Poemata dogmatica*, VIII, în P.G., t. 37, col. 452.

¹⁶ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (E.I.B.M.B.O.R), București, 1996, p.267.

¹⁷ *Ibidem*, p. 269.

afirmă : „*Ar fi trebuit ca omul să fi rămas lângă slava dumnezeiască și ar fi avut astfel, nu o splendoare falsă, ci adevărată. Fiindcă ar fi crescut prin puterea lui Dumnezeu, ar fi strălucit prin înțelepciunea dumnezeiască și s-ar fi desfășurat de viața veșnică și de bunurile ei. Însă din cauza că și-a mutat dorința de la slava dumnezeiască și nădejdea în darurile de sus și prin faptul că s-a grăbit să ia ceea ce nu putea, a pierdut și ceea ce ar fi putut avea, de aceea mântuirea e foarte mare și totodată vindecarea bolii și întoarcerea la starea inițială a smereniei și să nu-și imagineze că de la el însuși se va înconjura de vreo slavă, ci să o ceară de la Dumnezeu. Deoarece astfel se va corecta greșeala, astfel se va vindeca boala, astfel va recurge din nou la dumnezeiasca poruncă pe care a părăsit-o.*”¹⁸

Prezența „chipului lui Dumnezeu” în om face ca acest dialog și această relație să fie realizabilă și viabilă. Comentând textul: „Domnul sălășluiește în potop (pe ape)”, Sfântul Vasile precizează: „Potop este inundarea pământului ce face să dispară tot ce este la dispoziția lui și curăță toată murdăria anterioară. Harul botezului e numit potop, astfel încât sufletul spălat și curățit în întregime de omul cel vechi să fie pregătit pentru a deveni sălașul lui Dumnezeu în Duh. Conform cu acestea sunt și cele spuse în Psalmul 31. Fiindcă ce a spus că «fărădelegea mea o cunosc și păcatul meu nu l-am ascuns» și că «pentru aceasta se va ruga tot cuviosul», a adăugat «potop de ape multe de el nu se va apropia». Fiindcă nu vor atinge păcatele pe cel ce a primit botezul iertării păcatelor prin apă și Duh. Și profeția lui Mihea se referă la aceasta: «că este dăruitorul milei, ne întoarce și ne miluiește pe noi, cufundă păcatele noastre și sunt absorbite în adâncurile mării» (Mihea 7, 18-19). «Șede Domnul împărat în veac. Când Dumnezeu se sălășluiește în sufletul ce strălucește după curăție, îl face oarecum tronul Lui”¹⁹.

Chiar dacă este asemănător și împreună legat de restul creației din cauza creației din neființă și corporalității lui, se distinge complet de aceasta, deoarece în cadrul asemănării „după-chipul” lui Dumnezeu este înălțat la o existență personală liberă și rațională îndreptat firesc înspre Dumnezeu și având puterea ființială să răspundă la chemarea Lui, adică la asemănarea cu El prin sfințenie și comuniune continuă și iubitoare cu El. Omul se îndreaptă spre sfințenia și comuniunea cu Dumnezeu din însăși natura lui și concomitent cu chemarea spre

¹⁸ Omilia a XX-a – Despre smerenie, I, în P.G., t. 31, col. 525 A.

¹⁹ Omilie la Psalmul XLVIII, 8, în P.G., t. 29, col. 449C-452.

acestea de către Dumnezeu Însuși. „Creaturile – spune Sfântul Vasile – primesc sfințenia ca plată a progresului și a faptului că devin plăcute lui Dumnezeu ; sunt libere și se pot întoarce și spre unul și spre altul, în alegere adică și a răului și a binelui. Însă Duhul Cel Sfânt este izvorul sfințeniei”.²⁰

Echivalența deplină care există între natura și chemarea omului, constituie una dintre caracteristicile fundamentale ale antropologiei Sfântului Vasile.²¹ Cu toate acestea, răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu spre îndumnezeire nu este doar o lucrare a posibilităților și eforturilor omenești. Ea constituie în principal și prin excelență *lucrarea harului*, adică a energiei sfințitoare și îndumnezeitoare a Sfintei Treimi, al cărui purtător, transmițător și dătător este Duhul Sfânt.

Deci, „chipul lui Dumnezeu” în noi este misterul de negrăit al ființei noastre, trăit ca și comuniune și legat de Sfânta Treime. În chipul nostru vedem „reproducerea misterului trinitar negrăit până la nivelul profunzimii unde omul devine o enigmă pentru sine însuși”.²² De aceea Sfântul Grigore de Nyssa precizează că „e mai ușor să cunoști cerul decât pe tine însuși”.²³

Sfântul Vasile cel Mare etalează valorile creștine eterne pe care trebuie să se fundamenteze întreaga educație. Cercetarea pedagogică contemporană confirmă valabilitatea adevărilor reliefate de această mare personalitate a sec. IV, care a evidențiat ideea „plasticității” firii umane. Astfel educația sau formarea copilului în disciplină față de Dumnezeu, trebuie începută din fragedă copilărie. Sfântul Vasile cel Mare remarcă cu multă relevanță: „Sufletul (copilului, a tânărului, n.n.) să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune îndată, de la început când este încă ușor de format și faged și, fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea și puterea de a judeca, să înceapă drumul de la primele noțiuni și de la exemplele de pietate, care i-au fost predate, pentru ca rațiunea să arate cea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui.”²⁴

²⁰ Contra lui Eunomie, 3, 2, și 5, în P.G., t. 29, col. 660 ABC și col. 665 BC.

²¹ Cf. *Regulae fusius tractate, Interrogatio II*, 1, în P.G., t. 31, col. 910 AB.

²² Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 80.

²³ *De officio hominis*, în P.G., t. 44, col. 257 C.

²⁴ Sfântul VASILE CEL MARE, *Regulile mari*, în Scrieri. *Asceticele*, Partea aII-a, Traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. IVAN, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), nr. 18, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 246.

Marele Capadocian compara arta educatorului cu cea a medicului, care nu prescrie același medicament pentru orice boală: „*căci așa cum, în cadrul artei medicale, pentru vindecarea trupului suportăm operații, cauterizări și bem medicamente amare, la fel și pentru vindecarea sufletului, trebuie să suportăm tăietura cuvintelor de mustrare și medicamentele cele amare ale epitimiiilor*”.²⁵

Idealul educației creștine este desăvârșirea, adică curățirea de patimi, formarea omului duhovnicesc, capabil să atingă sfințenia. Deci valorile și principiile creștine trebuie întrupate, transpuse în *modus vivendi*. Religia – ca legătură liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu – are o *latură intelectuală*, care conține dogma și cherigma de credință²⁶, o *latură sentimental afectivă* – care constă în trăiri și evlavie –, și o dimensiune practică – care se manifestă prin cult, înțelegând ritualuri și ceremonii. Sfinții Părinți ai Bisericii, implicit și Sfântul Vasile cel Mare au știut întotdeauna – lunimați de harul Duhului Sfânt, la care au adăugat efortul personal să semene în sufletele credincioșilor principiile și normele sănătoase ale învățaturii creștine.

*Corpus-ul teologic vasilian*²⁷ este izvorât din experiența vieții sale ascetice și a solidei instrucții profane și teologice, constituind lumina călăuzitoare pentru Biserica din epoca sa, și un far de referință pentru teologii și teologia din vremea noastră. Este marele merit al său că l-a depășit pe Sfântul Atanasie și a contribuit într-un grad înalt la clarificarea terminologiei trinitare și hristologice.²⁸

²⁵ Ibidem, p.298.

²⁶ Termenul δόγμα desemnează învățătura de credință ortodoxă fundamentală și normativă a Bisericii iar cel de κήρυγμα, complexa activitate de propovăduire a Evangheliei și totodată conținutul acestei activități.

²⁷ Opera lui este alcătuită din scrieri cu caracter dogmatic, ascetic, pedagogic, liturgic alături de un mare număr de cuvântări și epistole. Datorită spiritului său practic, spirit imprimat și în operele sale a fost numit „un roman printre greci”. (Cf. Iohannes QUASTEN, *Patrology*, volume III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, in *Christian Classics – Notre Dame*, IN, p.208). SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, declară fără echivoc că scrierile vasiliene au fost apreciate în mod superlativ de către contemporanii săi, atât pentru conținut, cât și pentru forma lor (*Oratio* 43,66, în P.G., t. 37, col. 99B). De asemenea, el nu ezită să recunoască influența pe care au avut-o scrierile lui asupra gândirii, vieții și aspirațiilor sale numindu-l „maestrul stilului” (*Epistola* 50, în P.G., t. 37, col. 106-107).

²⁸ Iohannes QUASTEN, *op. cit.*, vol. III, p. 228.

3. Purificarea minții și a inimii de patimi – treaptă *sine qua non* în procesul educației

În Răsărit – mai precis în literature ascetică răsăriteană – sunt cunoscute scrieri dedicate în mod special metodei purificării treptate de patimi, prin virtuțile contrare.²⁹ Purificarea de patimi nu se poate obține realizând o stare neutră a sufletului, ci înlocuind patimile cu virtuțile contrare.³⁰ De ce este important ca omul să se debaraseze de patimi? Pentru că patimile dezumanizează și pervertesc natura umană. Patimile constituie cel mai coborât nivel la care poate cădea omul, ca ființă rațională. Prin intermediul lor omul este adus într-o stare de pasivitate, de robie. Ele erodează voința, slăbind-o în așa fel încât omul pătimăș nu mai este un om al voinței, ci se spune despre el că este un om „stăpânit”, „înrobit”, „purtat” de patimi.³¹

Specialiștii arată că o altă caracteristică specifică a patimilor este faptul că în el se manifestă o sete fără margini, care-și caută potolirea și nu și-o poate găsi. Un renumit filosof și moralist francez face precizarea pertinentă că „*ele reprezintă setea după înfinit a omului îndreptată spre ceva ce nu i-o poate potoli*”.³² Posibilitatea nașterii patimilor în om este dată prin existența afectelor naturale „*patimile condannabile și contrare firii care atârnă de noi, nu-și au sursa în noi astfel, decât în mișcarea afectelor conforme cu firea*”.³³ O mare autoritate patristică în problematica vieții duhovnicești, în interpretarea pe care o dă celor doi pomi din rai, indentifică și cauzele primordiale și dintotdeauna ale patimilor. Deoarece patima este în ființa ei o întoarcere a aspirației

²⁹ Este vorba de *Scara Raiului* a Sfântului IOAN SCĂRARUL SAU SINAITUL (P.G., t. 88, col. 631-1210); *Metoda și regula exactă a lui Calist și IGNATIE XANTOPOL* (Filocalia Greacă, Ed. a II-a, tom. II, Atena 1693, p. 348-410) și *Cuvintele ascetice*, ale SFÂNTULUI ISAAC SIRUL (*Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Ed. Spetzieri, Atena, 1895. Vezi și *Filocalia*, vol. 10, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991).

³⁰ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III: *Spiritualitatea ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 91.

³¹ Ibidem, p.55.

³² Cf. Maurice BLONDEL, *L' Action humaine et les conditions de son aboutissement*, vol. II, Paris: Alcan, 1937, p. 297.

³³ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quaestiones ad Thalassium*, p. 55, în P.G., t. 90, col. 541.

infinite spre altă țintă de cea naturală spre lumea care îngustează și face pe om egoist, și nu spre Dumnezeu, Care-l lărgeste și-l face bun.³⁴

Trei sunt cauzele care produc patimile în om:

- a) mintea slăbită în lucrarea ei autonomă și proprie;
- b) lucrarea de percepție a simțurilor, care a devenit precumpănitoare;
- c) o alergare exclusivă și irațională după plăcere și concomitent cu o fugă speriată de durere.

Aceste trei cauze se interferează, încât în fiecare din ele sunt implicate celelalte. Patimile reprezintă o precumpănire cantitativă și ierarhică a simțurilor asupra spiritului din om.³⁵

Cu alte cuvinte, nu sunt vinovate nici plăcerile împreunate cu ceea ce săvârșește în mod necesar fiecare mădular. Dar sunt vinovate plăcerile saturate prin forțe care nu sunt necesare. Este vinovată devierea lucrării simțurilor în căutarea cu orice preț a plăcerii.

Sfântul Vasile cel Mare subliniază importanța acestui proces de purificare, fără de care este imposibilă realizarea desăvârșirii noastre, insistând pe curățirea minții și inimii. O atenție deosebită – după spusele marelui capadocian – trebuie să acordăm curăției minții și

³⁴ Este dificil de explicat cum e posibil să se mențină omul în această orientare greșită, unflând afectele peste măsură, mai mult decât este necesar. Dacă încercăm o explicație afirmând că pricina căderii omului a fost mândria, nu s-a dat un răspuns la întrebare despre prima cauză a răului pentru că mândria este deja un rău, o patimă (Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, op. cit., vol. III, p. 66). Încercând să pătrundă în acest ultim tărâm misterios în care s-a zămislit prin mișcare păcătoasă a ființei umane și unde își are în permanent motorul ei, Sfântul Maxim indică o influență a duhului satanic, care a provocat confuzie în mintea omului. Sub influența lui, omul a avut o scurtă îndrumare a inteligenței, uitând care este cauza lui adevărată și deci ținta lui, abătându-și dorința dinspre aceasta, spre lume. Astfel, „necunoașterea lui Dumnezeu a îndumnezeit creația” (*Questions ad Thalassium*, în P.G., t. 90, col. 255).

³⁵ Sfântul Antonie cel Mare face următoarea distincție între afecte și patimi: „Nu cele care se fac după fire sunt păcate, ci cele rele prin alegerea cu voia. Nu este păcat a mânca, ci a mânca nemulțumi-nd, fără cuviință și fără neînfrânare. Căci ești dator să-ți ți trupul în viață însă fără nici un gând rău. Nu este păcat a privi curat, ci a privi cu invidie, cu mândrie și cu poftă. Nu este păcat a asculta liniștit, ci este păcat a asculta cu mânie. Nu este păcat neînfrânarea limbii la mulțumire și rugăciune, dar este păcat la vorbirea de rău. Este păcat să nu lucreze mâinile milostenie, ci ucideri și răpiri. Și în felul acesta fiecare din măduarele noastre păcătuiește, când din libera alegere lucrează cele rele, în loc de cele bune, împotriva voii lui Dumnezeu”. (Cf. *Filocalia*, vol. 11, cap. 60, Traducere din grecește, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 25).

păzirea ei curată. „Noi oamenii – zice Sfântul Vasile – suntem ușor îngăduitori cu gândurile păcătoase. Din această cauză, Cel Care a creat inimile noastre, știind foarte bine că cea mai mare parte a păcatului se face prin instinct analog cu intenția, ne-a dat drept prioritate curăția minții, deoarece cu mintea săvârșim foarte ușor păcatul, motiv pentru care se impune mai multă atenție și supraveghere”.³⁶

În viziunea Sfântului Vasile păcatul cu mintea înseamnă apropierea ușoară de împlinirea lui: „Dacă mulți știu să evite păcătuirea cu trupul, când păcătuiesc cu gândul, păcatul se întregește cu viteza minții”.³⁷ Apoi, trebuie spus că „faptele care se fac cu trupul au nevoie de timp și de prilej, de eforturi și complici și ajutor exterior. Însă mișcările minții se fac atemporal, fără efort, prin forma ușoară au tot timpul prielnic”.³⁸

Remarca Sfântului Vasile conține în sine o profundă și fină dialectică interioară, duhovnicească. Astfel, cineva poate să facă păcate cu mintea, iar în exterior să pară evlavios și moral. Chipul părut și exterior al moralei lui contrastează cu autoamăgirea interioară: „Cu siguranță cineva, cândva, dintre cei de seamă și dintre aceia care se mândresc cu bună cuviință, înconjurat în exterior de efigia înțelepciunii și așezat între aceia care îl fericesc adesea pentru virtutea lui, fuge repede cu gândul spre locul păcatului prin fapta nevăzută a inimii. A văzut prin imaginația lui cele studiate, și-a închipuit o oarecare relație necuviincioasă și, în general, în laboratorul ascuns al inimii, și-a zugrăvit în mod clar plăcerea, a săvârșit păcatul în interiorul care îl ascunde, rămânând recunoscut tuturor, până atunci când va veni Acela care descoperă cele ascunse ale întunericului și vădește gândurile inimilor”.³⁹

Datorită faptului că noi cădem ușor pradă gândurilor păcătoase, Dumnezeu ne-a poruncit curățirea inițială a minții: „Fiindcă aceasta este interfața cu care săvârșim foarte ușor păcatul, de aceea a pretins mai multă pază (trezvie) și sânguință”. Așa precum doctorii prevăzători asigură trupurile mai bolnave cu rețete preventive, așa și Cel ce e protectorul tuturor și doctorul adevărat al sufletelor, cu precauții mai mari a asigurat ceea ce știa că e în noi, mai mult aplecare spre păcat.

³⁶ A te păzi pe tine însuși, 1, în P.G., t. 31, col. 197 A.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, col. 197 B.

«Păzește-te ca nu cumva vreun gând ascuns în inima ta să devină păcat». Pentru că «cel ce privește femeia cu dorință vicleană e ca și cum ar fi săvârșit aulter în inima lui» (Matei 5,28). Fiindcă faptele trupului sunt întrerupte de mulți, cel ce păcătuiește însă cu gândul, cu viteza cugetelor s-a reîntregit păcatul. Unde e fulgerător derapajul nostru i-a fost dată și paza. Adică se proclamă: «Niciodată să nu se facă fărădelege cuvântul ascuns în inima ta».⁴⁰

Sfântul Vasile subliniază faptul real că ademenirea sau momeala păcatului este plăcerea : „Plăcerea este cea mai mare momeală a răului, datorită căreia oamenii cad în păcat, prin intermediul ei, fiecare suflet este atras ca într-o capcană spre moarte”.⁴¹

4. Ponderea libertății în procesul educației

Principală caracteristică a omului constă în faptul că omul este creat de către Dumnezeu și înzestrat cu libertate spirituală și morală, adică cu autodeterminare, cum este numită de etica laică. Libertatea este baza indispensabilă pentru demararea și dezvoltarea educației. Fără ea, pedagogia, adică educația omului nu se poate desfășura.

Sfântul Vasile cel Mare subliniază rolul libertății în procesul educației, afirmând că omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu”. Dar pentru a atinge „asemănarea” cu Creatorul, omul trebuie să depună efort și stăruința de autodepășire: „După chipul din natura ne-a fost dat. În timp ce după-aseanare din voința noastră și din mediul nostru o vom împlini după aceea prin cel mai bun mediu de viață și eforturile bune”.⁴²

Omul are libertatea să hotărască asupra desăvârșirii, utilizând bine puterea rațiunii cu care a fost înzestrat de Dumnezeu. Conform Sfântului Vasile de multe ori comportamentul nostru este ezitant, șovăitor datorită faptului că „natura noastră are tendința egală de a înclina spre ambele părți și de multe ori se îndepărtează de la bine precum în jug, deci acum pentru patimile sufletului cade, după cum prin cuvânt se ridică spre ce-i mai bine”.⁴³

⁴⁰ Ibidem, col. 197 C.

⁴¹ *Regulae fusius tractate*, Interrogatio XVII, 2, în P.G., t. 31, col. 963 B.

⁴² *De hominis, structura*, Oratio I, în P.G., t. 30, col. 29-32.

⁴³ *Commentarius in Isaiam Prophetam*, Cap. VII, în P.G., t. 30, col. 465 B.

Într-unul din comentariile sale la Psalmi, Sfântul Vasile accentuează importanta *intenției* prin următoarele cuvinte: „*Nimic fericit fără voință. Fiindcă nu numai fiecare virtute în principal, ci începutul ei înseși se caracterizează prin ceea ce este voluntar*”.⁴⁴

5. Sfântul Vasile cel Mare – „*pedagogul tinerimii*”⁴⁵

Precizând că Sfântul Vasile a acordat o atenție deosebită copiilor și în special tinerilor, compunând cuvântări, epistole și texte teologice dedicate acestei categorii și care conțin un sistem de principii și sfaturi pedagogice. Ideile lui cu privire la educație sunt valoroase nu numai pentru că relevă judecata sa ortodoxă, ci și pentru că majoritatea dintre acestea constituie principii pedagogice fundamentale ce au o autoritate diacronică.⁴⁶

Sfântul Vasile considera educația absolut necesară și de mare folos pentru tineri. Pedagogia trebuie să-l înalte pe cel educat spre o viață superioară, conform cu principiile filosofice, care îl vor conduce la rândul lor spre cea mai înaltă înțelepciune, adică spre Dumnezeu, izvorul a toată înțelepciunea. El considera înțelepciunea ca fiind „*știința lucrurilor dumnezeiești și omenești și a cauzelor acestora, iar înțelept adevărat este numai cel desăvârșit în Hristos*”.⁴⁷

Referindu-se la delicatul și dificilul proces de șlefuire a caracterului, Sfântul Vasile precizează: „*Caracterul copiilor este nesupus, dar și ușor maleabil și delicat. Cuprinde impulsuri spre rău, dar și dispoziții înnăscute spre bine*”.⁴⁸ El crede că „*sufletul este ușor de modelat și delicat și ca și ceara se răcește repede și tresează deasupra ei ușor formele ce se impun*”.⁴⁹ Dacă se neglijează educația la vârsta fragedă, atunci vor apărea pierderi serioase mai târziu „*și neamul oamenilor va deveni neascultător înspre virtute*”.⁵⁰

⁴⁴ *Homilia in Psalmum XXXIII*, 5, în P.G., t. 29, col. 361 B.

⁴⁵ Expresi aparține Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, care îl numește pe Sf. Vasile – „*παιδαγωγός τῆς Νεότητος*” „*Necrolog la Marele Vasile*”, 43, 81, în P.G., t. 36, col. 604 B.

⁴⁶ Arhimandrit Teofan MADA, *Omul și educația în opera Sfântului Vasile cel Mare*, Ediția a II-a, Editura Vremi, Cluj-Napoca, 2013, p. 105.

⁴⁷ *Commentarius in Isaiam Prophetam*, Cap. X, în P.G., t. 30, col. 523-554.

⁴⁸ *Regulae fusius tractate, Interrogatio II*, 1, în P.G., t. 31, col. 909 C.

⁴⁹ *Ibidem, Interrogatio XV*, 4, în P.G., t. 31, col. 955 AB.

⁵⁰ *Homilia in Psalmum I*, în P.G., t. 29, col. 212.

Educația primită în copilărie joacă un rol hotărâtor în evoluția de mai târziu a copilului. Sfântul Vasile spune că mama are menirea să-și crească copiii cu dogmele evlaviei mai mult decât cu lapte, iar tatăl trebuie să se îngrijească de ei să fie cuminți și cuviincioși. Într-o epistola a sa, cu caracter apologetic, Sfântul Vasile face referire la percepțiile despre Dumnezeu pe care si le-a format în anii copilăriei, influențat de mama și de bunica lui, iar apoi le-a ținut și le-a păzit înlăuntrul lui și când s-a maturizat, le-a desăvârșit, fără să-și schimbe vreodată părerea.⁵¹

a) Familia – casa părintească, prima „școală pedagogică”

Sfântul Vasile cel Mare consideră că educația copilului trebuie să înceapă la o vârstă fragedă, în familie, în casă, care îi este și prima școală pedagogică. El e de părere că vârsta potrivită pentru începerea activității școlare este a șaptea, acceptând teoria care domnea în acea epocă, conform căreia șapte ani formau o săptămână. După această teorie, în trei săptămâni se întregeste dezvoltarea omului.⁵²

El afirmă că pe parcursul a trei etape se realizează dezvoltarea omului: *„Prima perioadă este cea preșcolară, a doua, copilăria și apoi adolescența, de la paisprezece ani”*.⁵³ Sfântul Vasile susține că omul până ajunge la maturitate trebuie să parcurgă trei etape distincte datorită particularităților naturale și ale caracteristicilor psihice: *„Desigur, oamenii pot să se schimbe și să se transforme continuu, nu mențin nici aceleași capacități naturale, nici nu se bazează întotdeauna pe aceleași puteri, însă se transformă trup este la diferite vârste și își formează mintea potrivit cu varietatea caracteristicilor. Fiindcă suntem diferiți ca și copii, diferiți ca adolescenți, și când devenim maturi, iarăși diferiți, iar când îmbătrânim, de asemenea ne schimbăm în întregime”*.⁵⁴

⁵¹ „...n-am fost niciodată răită în credința mea, nici n-am avut diferite gânduri mai vechi pe care apoi să le fi schimbat mai târziu. Dimpotrivă, am păstrat înlăuntrul meu, amplificată noțiunea despre Dumnezeu, precum am primit-o de la mama mea răposată și de la maica mea (sora n.n.) Macrina. N-am trecut de la o părere la alta cu maturitatea gândirii mele, ci am desăvârșit principiile mele, ce mi-au fost predate de ele. Precum duhul cunoscător, dar rămas propriu-zis același și neschimbător în gen în desăvârșire, la fel cred că și în mine aceeași concepție despre Dumnezeu care a crescut prin desăvârșire și că cea existentă acum nu s-a conturat mai târziu prin înlocuirea celei inițiale.” (Epistola CCXXIII, în P.G., t. 32, col. 825).

⁵² Homilia în Psalmum LIX, în P.G., t. 29, col. 368.

⁵³ De hominis structura, Oratio II, în P.G., t. 30, col. 26 BC.

⁵⁴ Homilia în Psalmum LIX, în P.G., t. 29, col. 464 A.

**b) Însușirile care trebuie să caracterizeze
personalitatea educatorului (a pedagogului)**

Pentru a-l înțelege așa cum trebuie pe Sf. Vasile cel Mare, nu trebuie să uităm faptul că el a fost în primul rând monah și nu un monah de circumstanță, ci unul de vocație. De aceea, el consideră că cea mai potrivită școală este **mănăstirea**, care trebuie să se afle într-un loc restras și liniștit. Pe durata cursurilor, copiii trebuie să rămână în instituția educativă, să locuiască împreună, să ia masa împreună, să participe la rugăciunea comună și să doarmă în dormitoare comune. Punctul acesta de vedere al Sf. Vasile constituie în ultimii ani mai ales un principiu pedagogic cert și valabil și când afirmăm aceasta, avem în vedere faptul că în țările occidentale s-au întemeiat școli–internate și colegii moderne, departe de orașe.

Rolul însă cel mai important în procesul educativ îl are **dascălul** și pe urmă materia de studiu. Personalitatea dascălului este de o importanță covârșitoare pentru exercitarea efectivă a îndrumării și a disciplinei. *„Dacă cercetarea e metodă medicală pentru suflet, – scrie Sf. Vasile – nu e atribuția fiecărui om să certe, după cum nu poate oricine să vindece bolnavi. Numai egumenul consacră această lucrare cuiva, după ce l-a încercat pe acela în ceea ce privește calitățile, caracterul și experiența de viață... Cum îi vor corecta dascălii artelor pe tineri care decad în greșeli? Dascălii artelor au datoria de la sine, de a controla și a îndrepta greșelile elevilor lor, câte sunt în legătură cu arta. Câte păcate încearcă să denatureze caracterul, precum nesupunerea, contrazicerile, lenevia, pălăvrăgeala, minciuna sau altele asemenea ce nu sunt premise cucernicilor, toate acestea trebuie să fie descoperite, urmând apoi ca responsabilul disciplinei și modul terapiei. Fiindcă, dacă prin muștrare se realizează terapia sufletului, nu poate oricine să muște precum nu poate nici să vindece numai cu excepția dacă întâistătorul permite cuiva în urma multelor încercări.”*⁵⁵

Sf. Vasile consideră că dascălul trebuie să fie instruit la superlativ, experimentat în cunoașterea naturii umane, bun psiholog, cunoscător al Scripturilor, cu firea calmă, prudent, prieten al lui Dumnezeu, capabil să accepte lingușelile și să nu-și schimbe ușor gândurile. Să fie apoi **lege însuflețită** și **canon al virtuții**, într-un cuvânt, să fie *model*.

⁵⁵ *Regulae fusius tractate, Interrogatio LIV, în P.G., t. 31, col. 464 A.*

Toate câte învață trebuie să constituie convingerile sale, iar viața să îi fie confirmarea propriilor convingeri. Și aceasta pentru că adevărurile pentru care nu ai suferit nu conving. El precizează că „*cel care învață, dar nu păzește și nu împlinește cele ce spune nu poate să aibă vreo influență.*”⁵⁶

În privința relației care trebuie să fie între dascăl și ucenic, Sf. Vasile spune că dascălul trebuie să-l considere ca pe copilul lui duhovnicesc și să aibă față de el sentimente de iubire și bunăvoință.⁵⁷ Relația dintre dascăl și ucenic trebuie să semene cu relația dintre mama și copil. „*Acceptă vocea dascălului care te invită la învățat, cu iubire frățască. Cel ce a învățat evlavie e format de dascăl, precum embrionul în pântecele femeii însărcinate.*”⁵⁸

Dacălul trebuie să aibă capacitatea didactică⁵⁹, adică talentul de a învăța, așa încât să analizeze cu clarietate și în profunzime sensurile dificile și laconice, pentru ca elevii să fie formați adecvat. Dacălul trebuie să predea cu măsură, să fie clar și concis, ca să nu obosească memoria elevilor și nu trebuie să predea mult o singură dată.

6. Câteva principii pedagogice vasilene

Precizăm că, principiul pedagogic sau didactic reprezintă normele de maximă generalitate care trebuie respectate în organizarea și desfășurarea întregului process instructiv-educativ pentru însușirea cunoștințelor oricărei materii de învățământ. Pe parcursul timpului, s-a format o „*tradiție pedagogică*”, care, prin intermediul literaturii de specialitate, a impus și statornicit anumite principii didactice care se evidențiază prin caracterul lor general, vizând, în special educația intelectuală, necesară oricărui domeniu educativ.⁶⁰

Pe lângă acestea, există pentru fiecare domeniu educativ norme specifice. În acest sens – în funcție de domeniu – unii pedagogi au stabilit principii pentru educația morală, teologică ș.a.m.d. În acest context putem identifica câteva principii pedagogice și la Sf. Vasile cel Mare.

⁵⁶ *Commentarius in Isaiam Prophetam*, Cap. XII, în P.G., t. 30, col. 497.

⁵⁷ *Homilia in Psalmum XXXIII*, 8, în P.G., t. 29, col. 369 C.

⁵⁸ *Homilia in Psalmum XLVIII*, 2, în P.G., t. 29, col. 369 C.

⁵⁹ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR numește acest talent „*harismă didactică*” (*Fragmenta in Beatum Job*), în P.G., t. 64, col. 585.

⁶⁰ Cf. Prof. Dr. George VĂIDEANU, *Pedagogie. Ghid pentru profesori*, vol. I, Facultatea de Istorie-Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, 1982, p.177 și u.

a) Principiul repetiției

Cunoscând faptul că „*repetiția este mama a toată învățătura, mama studiului*”, Sf. Vasile le-a recomandat profesorilor să facă repetiție, pentru că prin repetiție cele ce se predau se întipăresc mai bine în memoria elevilor și devin în felul acesta proprietatea lor. Este corect ca dascălul să repete aceleași lucruri, dar cu alte cuvinte, pentru ca să se consolideze cunoștințele elevilor.⁶¹

Se recomandă ca profesorul să se sprijine în predare pe elemente deja asimilate și să folosească limba pe care o înțeleg elevi. În această privință, Sf. Vasile este categoric, deoarece consideră limba nu ca și scop, ci drept mijloc afirmând că ea nu poate fi decât simplă și maternă, de vreme ce prin ea se va realiza transmiterea adevărului. Din acest motiv, profesorul trebuie să folosească termeni sau cuvinte din lexical întrebuințat de copii și de noțiuni cunoscute acestora.⁶² Cunoștințele noi trebuie conexe cu cele deja asimilate, în așa fel încât să se facă legătura noului cu vechiului și astfel, adevărul să devină proprietatea elevului. Acest principiu pedagogic nu este deloc perimat, ci din contra foarte actual, fiind susținut și promovat și de pedagogii contemporani. Acest principiu, Sf. Vasile l-a formulat cu peste 1600 de ani în urmă: „*Am însă părerea, că folosind cu multă dibăcie toate expresiile, dascălul trece sub tăcere opinia lui proprie, fiindcă dacă n-ar fi fost aceasta familială auzului acultătorilor lui, n-ar fi devenit credibil și acceptat*”.⁶³

b) Principiul intuiției

Precizăm faptul că și **principiul intuiției** nu este descoperit sau legat de epoca modernă. Sf. Vasile accentuează ideea că; profesorul, în procesul pedagogic este îndemnat să nu utilizeze generalități, ci prin intermediul exemplelor să lămurească cele predate. Dacă dorește să întipărească elevilor toate câte le predă, trebuie să predea intuitiv, fiindcă lucrurile sau imaginile au impact mai puternic decât abstracțiunile. Lecția trebuie predată într-un mod inductiv și plăcut, așa încât prin intermediul delectării să capteze atenția elevilor, iar învățătura să o prezinte într-o formă atractivă. Este foarte util ca

⁶¹ Despre Botez, *Cuvântarea* 2, 14,2, în *P.G.*, t. 31, col. 1549 B.

⁶² *Omilii la Hexaïmeron*, III,1, în *P.G.*, t. 29, col. 28 C.

⁶³ *Împotriva lui Eunomiu*, I,4, în *P.G.*, t. 29, col. 509 BC.

dascălul să stabilească recompense sau premii pentru elevi, stimulându-i în acest fel pentru a se dedica cu mult mai mult zel studiului.

O altă condiție importantă pentru succesul predării, după Sf. Vasile cel Mare este existența unui climat plăcut în clasă, o atmosferă destinsă și agreabilă iar nu severă. În acest mod lecția creează o bucurie și mulțumire elevilor, în timp ce învățătura se transmite mai ușor și rămâne în sufletul copilului, pe când lecția forțată nu-i atinge sufletu, rămânând doar în memoria lui.⁶⁴ *„Firea nu obișnuiește să accepte predarea forțată, numai acele discipline ce le învățăm cu bucurie și satisfacție, rămân înlăuntrul nostru pentru o lungă perioadă de timp.”*⁶⁵

Dascălul are datoria ca întotdeauna să asigure liniștea, ordinea și să mențină trează atenția elevilor în timpul predării: *„Dacă vorba dascălului găsește liniște și seninătate adâncă, atunci tocmai precum în portul liniștit și păzit de iernile grele, ancorează ea în auzul elevilor. Dacă însă, în plină furtună sufletul ascultătorilor bate contrar vântului, cuvântul va naufragia în derivă... Să faceți, liniște în timpul predării.”*⁶⁶ De aceea, cel ce învață este obligat să folosească anumite măsuri mărturii instructive, precum supravegherea elevilor și controlul. Precizează Sf. Vasile: *„atenția minții, ușor ar putea fi corectată prin educație corectă, dacă elevii ar fi investigați continuu de cei responsabili, unde au gândul lor și unde își îndreptează cugetele lor”*.⁶⁷

În ceea ce privește cărțile pe care le vor utiliza elevii, se recomandă ca acestea să fie plăcute, să aibă subiecte clare, experimente simple și să fie scrise într-un mod inductiv. Lipsa de naturalețe și alambicările inutile în exprimare, îngreuează studiul, consumă zadarnic timpul elevului pentru înțelegere și îngreuează reținerea celor citite.⁶⁸ Sf. Vasile cel Mare recomandă ca predarea să se facă în contextul unei atmosfere plăcute, mulțumitoare, accentuând ideea că și cartea didactică trebuie să fie un îndrumător și să se caracterizeze prin claritatea conținutului *„pentru că o lecție forțată nu rămâne prin*

⁶⁴ Despre educație, în P.G., t. 32, col. 1136.

⁶⁵ Epistola a II-a, în P.G., t. 32, col. 229. Aici Sf. Vasile repeat principiul analog al lui PLATON (vezi: Politica, 536a – 537a).

⁶⁶ A te păzi pe tine însuși, Omilia a III-a, 1, în P.G., t. 31, col. 200 AB.

⁶⁷ Regulae fusius tractate, Interrogatio LXXXII, în P.G., t. 31, col. 1141 A.

⁶⁸ Epistola 135,3, în P.G., t. 32, col. 226 C ; P.S.B, nr. 12, p. 318-320.

*firescul ei, ci numai cele ce intră cu mulțumire și delectare trebuie picurate permanent în suflete”.*⁶⁹

Sf. Vasile consideră că dascălul trebuie să aibă autoritate în fața elevilor, să fie respectabil și să inspire încredere, ca să fie primite toate câte le învață. Două lucruri trebuie să-l caracterizeze pe dascălul de succes și anume: **cuvântul** și **exemplul**. Sf. Vasile consideră necesar și folositor faptul ca ucenicii să aibă totală încredere în dascălii lor. Dascălul și orice îndrumător spiritual trebuie să ofere propria viață ca **exemplu viu**, potrivit îndemnului Sf. Ap. Pavel: „*Fă-te credincioșilor pildă*” (I Tim. 4,12), deoarece elevii obișnuiesc să-l imite pe dascălul lor. Cel ce învață sau cel ce posedă o poziție de conducere „*trebuie să fie model al fiecăruia și să practice el mai întâi cele ce le predă*”.⁷⁰

În procesul educativ, o mare importanță o are *participarea existențială a dascălului* la adevărul ce-l învață. Atunci când lipsește această participare existențială, educația devine un „*efort zadarnic*”: „*când dascălii predau lucruri pe care nu le cred, atunci ei nici nu le exprimă*.”⁷¹

c) Principiul eclesiocentric

Acest principiu fundamentează învățământul religios pe viața și învățătura Bisericii creștine definită de Sf. Ap. Pavel ca fiind „*stâlp și temelie a adevărului*” (I Tim. 3,15). Datorită Sfântului Duh, Biserica perpetuează adevărurile creștine autentice și integrale.

Sf. Vasile cel Mare și-a asumat această misiune sfântă de apărare a Ortodoxiei Bisericii: „*să primiți mărturisirea de credință stabilită de Părinții noștri întruniți la Niceea, să nu eliminați din ea nici un cuvânt și să știți că cei 318 Părinți, care s-au întâlnit acolo fără duh de ceartă, n-au vorbit fără lucrarea Duhului Sfânt...Ca Biserica lui Dumnezeu să fie curată, trebuie să nu aibă în ea nici o neghină*”.⁷²

Idealul suprem al fiecărui creștin, care este mântuirea, nu se poate realiza decât în cadrul Bisericii, unde se comunică harul divin prin Sfintele Taine.⁷³ Interpretând definiția dată Bisericii de Sf. Ap.

⁶⁹ Omilia I la Psalmi, în P.G., t. 29, col. 213.

⁷⁰ Moralia, cap. IX, în P.G., t. 31, col. 824 D.

⁷¹ Ibidem, col. 824 DC.

⁷² Epistola 114, în P.G., t. 32, col. 527-530.

⁷³ Vezi pe larg: Protos. Gheorghe BODMARIU, *Misiunea Bisericii în scală*, Ed. Bizantină, București, 1994, p. 58-59.

Pavel în Efeseni 1,22-23 „Trupul tainic al lui Hristos”, Sf Vasile relevă comuniunea dintre membrii săi, realizată prin harul Duhului Sfânt: *„Dar dacă noi toți, care am fost primiți în una și aceeași speranță a chemării noastre, formând un trup care are cap pe Hristos și suntem membre unii altora, dacă noi nu suntem legați armonios în Duhul Sfânt, spre zidirea unui singur corp, ci fiecare din noi își alege viața singuratică, fără să slujească binelui comun, după felul bineplăcut lui Dumnezeu... cum putem – atunci când suntem dezbinăți – să păstrăm legătura reciprocă și slujirea membrilor, unul față de celălalt sau supunerea lor către capul nostru, care este Hristos?”*⁷⁴

Precizăm că alegoria Bisericii ca Trup al lui Hristos este dezvoltată și comentată în felul următor de Sf. Vasile: *„unul să aibă oficiul ochiului, cel căruia i s-a încredințat îngrijirea de cele comune și care pe cele ce au fost le probează și pe cele ce vor avea loc le prevede și le analizează; iar altul să aibă oficiul auzului, sau al mâinii, ca să audă și să facă cele de trebuință; și așa mai departe fiecare cu ale sale... este periculos pentru fiecare membru de a neglija ceva din cele ce i s-au impus... căci dacă mâna sau piciorul nu urmează îndrumările ochiului, se vor prinde numaidecât de lucruri primejdioase pentru distrugerea corpului întreg... iar dacă ochiul se închide astfel încât nu mai vede, în mod necesar se va distruge și el cu celelalte membre... astfel și pentru superior, neglijența este primejdioasă, fiindcă el se judecă pentru toți frații, dar și pentru inferior neascultarea este păgubitoare.”*⁷⁵ Și în alt loc precizează: *„După cum sfinții sunt «trup al lui Hristos și mădule în parte» (I Corinteni 12,27) și Dumnezeu a așezat în Biserică pe unii ochi, pe alții limbi, pe unii să țină loc de mâini, iar pe alții să țină loc de picioare.”*⁷⁶

Alegoria se extinde prin analogia cu sistemul osos și muscular, care sugerează diversitatea vârstelor spirituale în Biserică, din cauza exercitării diferite a libertății umane: *„După cum oasele prin tăria lor, susțin slăbiciunea cărnii, tot așa și în Biserică sunt unii care, datorită tăriei lor pot să poarte lipsurile celor slabi. Și după cum oasele sunt legate unele de altele pe la încheieturi cu nervi și tendoane care cresc pe oase, tot așa și legătura dragostei și a păcii lucrează în Biserica lui Dumnezeu, un fel*

⁷⁴ Regulile Mari, în P.G., t. 31, col. 927-930.

⁷⁵ Ibidem., t. 31, col. 982-983.

⁷⁶ Omilie la Psalmul XXXVI, cap. X, în P.G., t. 29, col. 375.

legătură și unire a oaselor celor duhovnicești." ⁷⁷ Armonia comuniunii îl determină pe Sf. Vasile să considere Biserica „sfântă și fericită”. ⁷⁸

Biserica este cea care oferă credincioșilor educația mântuitoare a evlaviei: „Biserica prin cinstirea dată înaintașilor îndeamnă pe cei în viață. Ea spune: nu te strădui după bogăție, nici după înțelepciunea cea trecătoare a lumii! Toate acestea dispar cu viața pământească! Tu, dimpotrivă fii lucrătorul evlaviei.” ⁷⁹ Zelul extraordinar al Sf. Vasile cel Mare în apărarea Ortodoxiei Bisericii transpare frecvent din operele sale și este dovedit și de afirmația: „Oricum, chiar dacă sunt îmbrăcat într-un trup bolnăvicios, atâta vreme cât mai suflu, țin de datoria sfântă să nu uit nimic din ceea ce poate contribui la «zidirea Bisericilor lui Hristos» (I Corinteni 14,5).” ⁸⁰

d) Principiul hristocentric

Se impune precizarea că **principiul hristocentric** sau **teocentric** constituie fundamentul învățământului religios, căruia îi conferă sens persoana Mântuitorului Hristos, care este „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14,6).

În calitatea Sa, de Fiul al lui Dumnezeu, El a realizat mântuirea subiectivă, prin Întruparea, viața de ascultare, culminând cu moartea pe Cruce, prin Învierea și Înălțarea Sa la cer. Aceasta a fost modalitatea prin care s-a manifestat în lume iubirea lui Dumnezeu-Tatăl, care „așa de mult a iubit lumea, încât pe Fiul Său, Cel Unul-Născut, L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică.” (Ioan 3,16).

Sf. Vasile cel Mare recapitulează opera mântuitoare al lui Iisus Hristos: „Economia lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru în vederea mântuirii neamului omenesc constă în ridicarea acestuia adusă de păcat... în starea de intimitate cu Dumnezeu. Pentru aceasta S-a întrupat Hristos, a dus viață smerită, a suferit patimi, cruce, moarte, și înviere, pentru ca, imitându-L, omul mântuit să recapete acea veche înviere. Prin urmare, pentru desăvârșirea vieții spirituale este necesară imitarea lui Hristos, nu

⁷⁷ Omilie la Psalmul XXXVI, cap. XIII, în P.G., t. 29, col. 382-386.

⁷⁸ Omilia a VI-a la Hexaimeron, în P.G., t. 29, col. 118.

⁷⁹ Omilia a XXIII-a, la Sf. Mucenic Aramaut, în P.G., t. 29, col. 589-599.

⁸⁰ Epistola 203, în P.G., t. 32, col. 738-743.

numai prin blândețe, smerenie și mărinimie, ci și prin moarte... Cum însă imităm moartea Sa? Prin faptul că ne îngropăm prin El, prin Botez.”⁸¹

Adăugăm că Sf. Vasile cel Mare invocă frecvent în operele sale, numele Domnului Iisus Hristos, prin rugăciune care precedă și finalizează expunerile sale teologice sau prin citarea versetelor biblice referitoare la principiul hristocentric: *„Cu ajutorul lui Dumnezeu ne-am adunat în acest loc, în numele Domnului nostru Iisus Hristos... Deci, vă rog, cu dragostea Domnului nostru Iisus Hristos să începem, în fine, să purtăm grijă de sufletele noastre.”⁸²*

Abundența metaforelor și denumirilor cu preponderență biblice, desemnează principiul hristocentric al creștinismului. Astfel, Iisus este *„Împărat”, „Învățător”*: *„Îl numești Învățător și nu te porți ca un ucenic?”*,⁸³ *„Cuvântul vieții și Pâinea pogorâtă din cer”*⁸⁴, *„Cuvântul Adevărului”*,⁸⁵ *Mirele- Cuvântul: Trebuie, dar, să avem grijă, mai dinainte de frumusețea noastră, pentru ca și Mirele-Cuvântul, primindu-ne să ne spună «Toată ești frumoasă iubita mea și întinăciune nu este întru Tine» (Cântarea Cântărilor 4,7); adevăratul nostru Doctor și Mântuitor”*.⁸⁶

Sf. Vasile ne asigură că *„viața cea adevărată este Hristos”⁸⁷*, care trebuie urmat permanent și în mod deplin: *„L-am căutat pe Domnul cu stăruință ”*.⁸⁸

Întreaga operă teologică a Sf. Vasile cel Mare abundă în descrieri ale roadelor comuniunii cu Dumnezeu: *„dragostea dumnezeiască a frumuseții spirituale”,⁸⁹ „fericirea în Hristos.”⁹⁰*: *„Fiind, deci în Însuși Domnul și privind, pe cât ne este cu putință, lucrurile cele minunate ale Lui, adresăm astfel, din contemplarea lor bucurie în inimile noastre.”⁹¹*

⁸¹ Despre Sf. Duh, în P.G., t. 32, col.122-127; P.S.B., nr.12, p. 49.

⁸² Regulile Mari, în P.G., t. 31, col.906-907; P.S.B., nr.18, p. 211.

⁸³ Omilia a VII-a, Către bogați, în P.G., t. 31, col.289-299; P.S.B., nr.17, p. 409-421.

⁸⁴ Omilie la Psalmul XXXVI, în P.G., t. 29, col. 351-353; P.S.B., nr.17, p. 263.

⁸⁵ Omilie la Psalmul XXXVI, în P.G., t. 29, col. 363-365; P.S.B., nr.17, p. 270.

⁸⁶ Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autorul relelor, în P.G., t. 31, col. 347-351; P.S.B., nr.17, p. 437.

⁸⁷ Omilie la Psalmul XXXVI, în P.G., t. 29, col. 371-374; P.S.B., nr.17, p. 274.

⁸⁸ Ibidem, col. 355-359; P.S.B., nr.17, p. 266.

⁸⁹ Omilie la Psalmul XLIV, în P.G., t. 29, col. 398-399; P.S.B., nr.17, p. 291.

⁹⁰ Omilie la Psalmul I, în P.G., t. 29, col. 214-218; P.S.B., nr.17, p. 185.

⁹¹ Omilie la Psalmul XXXII, în P.G., t. 29, col. 323-326; P.S.B., nr.17, p. 247.

*

Concluzia este că prin „*ascultarea față de Hristos*”⁹², creștinul tinde spre trăirea mistică a „*împărtășirii cu Trupul și Sângele Său*”⁹³, experimentând „*pacea cea întru Hristos*”.⁹⁴

Pedagogia creștină conștientizează și susține libertatea umană și progresul permanent spre Dumnezeu. Istoria Bisericii și cultura spirituală, spiritualitatea creștină și umanismul confirmă, de peste șaisprezece secole, contribuția excepțională a Sf. Vasile cel Mare pe tărâm educațional. Prin cultivarea umanismului spiritual și afirmarea educației integrale, profane și religioase, Sf. Vasile constituie modelul de pedagog creștin prin excelență. El argumentează concordanța dintre știință și teologie, dintre cultura profană și creștină, prin evidențierea revelației naturale, care se manifestă în ființa umană datorate chipului lui Dumnezeu din om.

⁹² *Constituțiile ascetice*, în P.G., t. 31, col. 659-662; P.S.B., nr. 17, p. 486.

⁹³ *Regulile morale*, în P.G., t. 31, col. 738-739; P.S.B., nr. 18, p. 123.

⁹⁴ *Ibidem*, col. 775; P.S.B., nr. 18, p. 144.

Teologul, educația teologică și mărturia Bisericii

Protos. Lect. dr. Benedict (Valentin) Vesa

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj-Napoca*

În contextul tematicii propuse la acest simpozion, în consens cu cea aleasă de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru anul 2016, subiectul propus în acest material se concentrează pe educația tinerilor teologi, cea mai aproape, cea mai reală, cea mai la îndemână pentru autor, întrucât aici este spațiul unde își desfășoară activitatea zilnică. În plus, acest tip și segment de educație capătă valențe suplimentare, chiar valențe paradigmatică, întrucât aici este locul unde se pregătesc dascălii de Religie. Ba, mai mult, Teologia în sine are valoare sintetizatoare, propunând o epistemologie care poate să devină paradigmatică.

Teologul și teologia

Că este știință, înțelegem dintr-un cuvânt al Domnului Hristos extrem de cunoscut: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14, 6). Teologia presupune căutarea Adevărului, dar pentru acest lucru este nevoie de un drum, adică de un spațiu în care viața să se trăiască, să se experimenteze. De aici înțelegem și profilul specific al Teologiei – este știință, care caută adevărul, dar adevărul nu ca realitate simplă obiectivă, ci mai ales subiectivă, care merge împreună cu viața. În termeni tehnici acest lucru se poate exprima astfel: Teologia este explicitarea adevărului de credință într-o exprimare rațională, precisă și chiar riguroasă intelectual, dar cu sens interpelativ, ca eveniment de trăire și convingere lăuntrică în Hristos.

Ca să fim mai exacti, se poate vorbi de trei accepțiuni majore a termenului „Teologie”: *învățătura despre Sfânta Treime*, făcând distincția de „Iconomia” lui Dumnezeu sau *învățătura despre soteriologie*; apoi, pe linie evagriană, se referă la *stadiul ultim al cunoașterii lui Dumnezeu*; sau considerate împreună, se referă la *învățătura despre existența lui Dumnezeu, validată de experiența spirituală*. Cea de-a treia semnificație, în contextul studiului academic al Teologiei, reflectă cel mai bine complexitatea domeniului. *Orthodoxia* este forma rațională a revelației experimentate (*orthopraxia*), iar *orthopraxia* este experiența credinței comune exprimată la nivel rațional în doctrine (*orthodoxia*). Fundamentul acestei unități este întruparea lui Hristos Însuși care a făcut ca Adevărul să fie una cu Viața (Ioan 14,6). În Hristos nu există distanță sau separație între Cuvânt și faptă, lucru exprimat prin dublul sens al termenului ebraic „dabar” – cuvânt și faptă – căci El rostește și este, în același timp.

Hristos este singurul „nemincinos” din această lume, care deține suveranitatea și proprietatea cuvântului, gândit sau exprimat verbal. Tocmai de aceea, „teologul” (în sensul generic de căutător și mânguitor al adevărului dumnezeiesc), pentru a fi în adevăr, are nevoie ca și cuvântul său să fie verificat de propria experiență, altfel, orice adevăr este de fapt „minciună”. Un adevăr obiectiv rămâne mărginit și incomplet, dacă nu cumva chiar fals, până la întâlnirea cu realitatea vie. Ne folosim de un verset sintetizator și paradigmatic din cartea Ieșirii, pentru a sublinia această realitate: „Nimeni nu poate să-L vadă pe Dumnezeu și să trăiască” (Ieșire 3,6; 19, 21; 33, 20-23). Drumul de la adevărul obiectiv la cel subiectiv presupune moartea, căci tot ceea ce este prior experienței și rămâne la nivel de principiu, lege, informație, ideologie, este pasibil falsului, și, la întâlnirea cu realitatea vie, concretă, nu doar că moare, ci chiar „trebuie!” să moară. Adevărul este o realitate care se descoperă doar la nivel personal, și nu se reduce la analiza exterioară de natură obiectivă. Acest drum este exprimat în termeni tehnici drept validarea credinței obiective în lumina celei subiective, definite astfel: „credința obiectivă” (*fides quae creditur*), ca „înțelegere în credință a datului revelat, în spațiul istoriei și al tradiției, contemplat în realitatea sa obiectivă, pentru a individualiza cauzele

și rațiunile conținutului credinței”¹, și „credința subiectivă” (*fides qua credens*), drept „apropiere individuală a datului creștin universal... sau teologia credinciosului ca subiect”².

Instrumentul de studiu pe care îl folosește teologul în acest demers este rațiunea, secondată de credință. Prin rațiune, teologul analizează atât cuvântul lui Dumnezeu, cât și creația însăși (Revelația – adevărul obiectiv), și, într-o exprimare catafatică și apofatică (ceea ce noi numim *Teologie naturală*), formulează și comunică adevărul de credință. Dar această știință, accesibilă celor înțelepți ai lumii acesteia, rămâne limitată, și reprezintă doar „pridvorul filosofiei și al culturii profane”. Teologul prudent știe că există un stadiu cognitiv superior, cunoașterea duhovnicească sau „naosul teologiei”. La acest nivel, rațiunea este dublată de inimă, ca și centru al vieții duhovnicești, și asistată de harul divin. Sfântul Grigorie Palama descrie această etapă drept „simțire intelectuală și dumnezeiască”³, „simțirea” referindu-se la inimă (*kardia*), în vreme ce „intelectuală”, la minte (*nous*), iar „dumnezeiască” indică primatul intervenției harului lui Dumnezeu. De aceea, răspunzând umaniștilor contemporani, Sfântul Simeon Noul Teolog va spune lucrul următor: „nu cunoașterea este lumina, ci lumina este cunoașterea”⁴.

Cunoașterea teologică

Potrivit teologiei clasice, există trei tipuri de cunoaștere sau, mai exact, trei nivele – cunoașterea științifică, cunoașterea filosofică și cunoașterea teologică, fiecare deținând metodologia și instrumentele proprii. Evagrie Ponticul pare să fie cel care așează în toate cele trei etaje o dimensiune teologică, atunci când descrie itinerariul ascetic drept un progres cognitiv de la etapa practică la cea gnostică, cu cele

¹ Luciano FANIN, *Teologia spirituale come studio dell'esperienza cristiana e sue radici bibliche*, în *Nuova e Vetera Miscellanea in Onore di Padre Tiziano Lorenzin*, Padova, Edizione Messagero, 2011, p. 323-324.

² Cf. Giorgio GOZZELLINO, *Al cospetto di Dio – Elementi di teologia della vita cristiana*, Torino, Elledici, 1989, p. 15.

³ *Triade I*, 3, 19 în Grégoire PALAMAS, *Défence des saints hésychastes*, Louvain, 1959, p. 150-151.

⁴ *Cateheze. Scrieri II*, Sibiu, Deisis, 20013, Cateheza 28, p. 228-229.

două momente – phisiki (contemplarea naturală primară și secundară) și theologiki (cunoașterea lui Dumnezeu). Există o evoluție de la practicarea virtuților exterioare, materiale, la identificarea rațiunilor lui Dumnezeu în creație (văzută sau nevăzută), până la întâlnirea cu Dumnezeu⁵.

Sfântul Isaac Sirul, propunând un itinerariu gnoseologic, inspirat de Sfântul Vasile cel Mare, vorbește explicit despre o cunoaștere a filosofilor (rațională), într-o primă etapă, și o cunoaștere a sfinților, succesivă. Diferența de fond este esențială. Vom evoca un scurt fragment în care în mod explicit vorbește despre cele două etape: „Există o îndeletnicire care deschide ușa ca să putem vedea cele de jos și cunoaște creaturile⁶, dar nu cele de sus, care sunt taine duhovnicești”⁷. Cunoașterea filosofilor o numește aici „cunoaștere a celor de jos”, pe care o pot avea și cei stăpâniți de patimi, dar simțirea pe care o primesc în mintea lor de la har sfinții o numesc „cunoașterea tainelor de sus”⁸.

Dacă cea dintâi se bazează exclusiv pe forțele proprii, pe rațiune, cea de-a doua este generată de descoperirea harului și experiența smereniei. Sfântul Isaac susține că actorii primei cunoașteri, studioșii, care se încred și pășesc într-o cunoaștere rațională tot mai avansată, dar fără să fie susținută de o practicare a poruncilor, „în locul adevărului”, ating „o asemănare” a acestuia, pentru că adevărul se face cunoscut și „locuiește în mișcările [sufletului] celor ce și-au răstignit viața și au năzuit dinăuntrul morții spre viață”⁹. La adevăr se poate accede numai prin făptuire. De aceea, teologul sirian numește primul tip de cunoaștere „contra naturii”, iar pe cel de-al doilea „natural/ firesc”.

⁵ *Praktikos*, PG 40, 1233ab; *Scrisoare către Anatole*, PG 40, 1221c. Pentru o viziune sintetică a se vedea Antoine et Claire GUILLAUMONT, „Evagre le Pontique”, în *Dictionnaire de Spiritualité* IV, col. 1731-1744.

⁶ Terminologie evagriană (*Kephalaia Gnostica*, I, 32, 71; V, 76).

⁷ Citat identificat numai la misticii sirieni – Dadisho QATRAYA și Simon TAIBUTEH; *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science* 45, par Antoine et Claire Guillaumont, Paris, Cerf, 1989, p. 179.

⁸ Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, Partea II recent descoperită* (II), trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, 35, 7-8; Terminologie care se găsește la mai mulți autori: Evagrie, *Kephalaia*, IV,2; IV, 66; TEODOR DE MOPSUESTIA, în Alphonse MINGANA, *Commentary on Theodore of Mopsuestia on the Niceene Creed*, 1932, p. 118; Ioan SOLITARUL, *Dialogues sur l'âme et les passions des hommes*, par Irénée HAUSER, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1939, 64, p. 80-81.

⁹ II, 1,26.

Primul se referă la o cunoaștere a-teistă, bazată pe studiu și experiență îndelungată, dar care nu-l conduce imediat pe om la Dumnezeu. Cel de-al doilea, în schimb, deși rămâne în limitele naturalului și se realizează la nivelul simțurilor, îl conduce pe „cercetător” la Dumnezeu. Pe lângă cele două, mai este evocat un al treilea tip gnoseologic, „supranatural”, numit în termeni tehnici „cunoaștere mistică”¹⁰.

Cunoașterea mundană este premergătoare celei mistice. Inițierea școlarilor se face pornind de la cea dintâi, urmează starea cea de-a doua – a studenților –, care ține de lucruri transmisibile la nivel rațional și senzual, și țintește desăvârșirea, al cărei capăt este întâlnirea cu Hristos. Prima rezidă în „făptuirea materială”, urmată imediat de „făptuirea inteligibilă”, și scontează ceea ce mistica numește „vederea” sau „contemplarea”.

Educația teologică – studiul științific al modului în care omul se poate curăți, ilumina și desăvârși

Din această perspectivă, în contextul celor afirmate mai sus, cunoașterea în Teologie presupune atât actul discursiv-intelectual, cât, mai ales, disciplina ascetică, ambele asistate de intervenția directă a harului. Vladimir Lossky descrie cunoașterea duhovnicească în termenii următori: „capacitatea de a adapta gândirea la Revelație... în limbajul propriu rațiunii umane, dar depășindu-i limitele... o reconstrucție lăuntrică a facultăților noastre cognitive, condiționată de prezența în noi a Duhului Sfânt”¹¹. Pe lângă consacratele principii „credo ut intelligam” și „intelligo ut credam”, Teologia clasică mai adaugă „credo ut experiar”, obiectul său de studiu fiind tocmai cunoașterea experiențială, ca asumare la nivel personal a învățăturii de credință.

Întrebarea logică care se naște în contextul celor deja afirmate se poate formula în felul următor: în ce măsură este compatibil studiul

¹⁰ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință* (I), Alba Iulia, Reîntregirea, 2010, p. 400. Cele trei tipuri, de fapt, trei etape gnoseologice, reflectă atât tripartiția vieții spirituale teoretizate de misticul sirian Ioan Solitarul – etapa trupească sufletească și duhovnicească, și trei stadii gnoseologice corespondente¹⁰, cât și sistemul mistic evagrian cu cele trei stadii – praktiki, phisiki și theologhiki.

¹¹ Vladimir Lossky, *Introducere în dogmatică*, București, Editura Enciclopedică Universală, 1993, p. 17.

teologic cu viziunea patristică a Teologiei ca experiență directă a lui Dumnezeu? În demersul nostru de până acum am încercat să argumentăm o idee foarte importantă când vine vorba de Teologia academică – studiul științific al Teologiei este o premisă a cunoașterii sfinților, a cunoașterii duhovnicești. Sfinții, care au plenitudinea cunoașterii duhovnicești, sunt cei mai buni teologi. Dar, potrivit Sfântului Grigorie Palama, cei care se încredințează lor și le urmează, pot să fie și ei teologi buni, măcar că la un nivel inferior¹². Mitropolitul Kallistos Ware, și el profesor de Teologie la Oxford, încurajat de cuvântul Sfântului Grigorie, va afirma lucrul următor: *„Știu în ce măsură sunt departe de sfințenie. Dar, cel puțin mă străduiesc să fiu un teolog din al doilea grup: mă încredințez sfinților și caut să dau mărturie fidelă de ceea ce au zis și au trăit sfinții. La acest nivel secundar, teologia nu este imposibilă, chiar într-o universitate modernă și secularizată: cu o precizie întru totul academică transmem mesajul sfinților”*¹³.

Fără experiența vieții și fidelitatea față de Sfinții Bisericii, teologia împietrește inima și este pasibilă de fals. Studioșii care se încred și pășesc într-o cunoaștere rațională tot mai avansată, dar fără să fie susținută de o practicare a poruncilor, „în locul adevărului” ating „o asemănare” a acestuia. De acest lucru ne încredințează din nou Sfântul Isaac Sirul: *„Cei care răpesc și stăpânesc cunoașterea prin strădani proprii sunt la rândul lor răpiți și stăpâniți de mândrie, și cu cât studiază mai mult, cu atât se întunecă mai tare. Însă cei în care cunoașterea intră și se sălășluiește în mișcările [sufletului] lor, aceia coboară în adâncul smereniei și primesc în ei înșiși ca pe o lumină certitudinea sigură care dă bucurie [cf. Col. 2,2]”*¹⁴. Cum lecția metodologică patristică, este fundamentată pe continuitatea și unitatea de spirit și etos teologic, pe identitatea experiențelor duhovnicești, Sfântul Grigore Sinaitul, la fel ca și episcopul de Ninive, subliniază faptul că cei care caută adevărul „fără porunci, dorind să îl afle prin învățătură și citire, este asemenea celui ce-și închipuie umbra drept adevăr. Căci înțelesurile adevărului se dăruiesc celor ce se împărtășesc de adevăr. Iar cei neîmpărtășiți de adevăr și neintroduși în el,

¹² Cf. Episcop Kallistos WARE, „Formarea teologică în Scripturi și la Părinți”, în *Credința străbună*, 2 (2000), p. 4.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ II, 1,25.

căutând înțelesurile lui, află pe cele ale înțelepciunii înnebunite”¹⁵. Experiența duhovnicească, ca și fundament al unității Bisericii, ne arată că dincolo de formulele definițiilor dogmatice, teologia adevărată este invitată să sesizeze experiențial „unitatea Revelației, care nu este pur și simplu o logică și o coerență intelectuală, ci o realitate vie, probată prin continuitatea Bisericii una prin vremi”¹⁶.

În consecință este nevoie de reconsiderarea la maximum a unei *lecturi anagogice* (spirituală) a textelor teologico-ascetice (pe lângă cel literal, alegoric/analogic sau tropologic), prin care istoria mântuirii, reiterată și verificată de experiența vie a Bisericii, devine istoria propriei mântuiri în comuniune cu Dumnezeu aici jos, ca realizare a tensiunii spre viața veșnică. Sensul spiritual, ca și culmea unei lecturi teologice, garantează posibilitatea de a integra experiența spirituală la ceea ce reflecția teologică e chemată să pătrundă. În același timp, ne dovedește orientarea clară a exegezei teologice către experiență: istoria mântuirii, contemplată în literă/cuvânt, cuprinsă în alegorie și înțeleasă ca normativă în tropologie, devine istoria mântuirii pentru mine în Biserică, în drumul către Împărăția cea de sus, contribuind la reunificarea celor două experiențe (pământească și cerească) întruna, o singură trăire¹⁷.

Vom încheia această secțiune cu un scurt fragment din doi autori contemporani care au insistat mult pe dimensiunea practică a studiului teologic, Christos Yannaras, din spațiul ortodox, și Giovanni Moiola din cel catolic. Cel dintâi exprimă limpede caracterul evenimential al teologiei, și, în consecință, dimensiunea interpelativă a studiului acesteia: „Teologia nu este o dezvoltare teoretică a unor axiome și idei, ci expresia și formularea unei experiențe. Înainte de a fi o învățătură, vestea cea bună a Bisericii este un eveniment. Cunoașterea acestui eveniment înseamnă participarea la el, trăindu-l ca un mod de viață... O teologie fidelă este o mistagogie într-o unitate bipolară și totuși inseparabilă”¹⁸. Cel de-al

¹⁵ Sfântul Grigore SINAITUL, *Capete foarte folositoare în acrostih*, în „Filocalia VII”, București, EIBMBOR, 1977, p. 98.

¹⁶ Cf. Jean MEYENDORFF, *Initiation à la théologie bysantine*. Histoire et doctrine, Paris, 1975, p. 23.

¹⁷ Cf. Valerio LAZZARI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano, Glossa, 1994, p. 20.

¹⁸ Christos YANNARAS, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Sibiu, Deisis, 1999, p. 57.

doilea, Giovanni Moiola, opunând o teologie experimentată celei dogmatizante, afirmă: *„Creștinismul nu este o teorie, ci o teo-logie, adică exprimarea experienței unei Prezențe, prin intermediul unui limbaj uman, capabilă de a da sens existenței. O experiență descrisă ca a cunoaște realitatea, înțeleasă la modul cel mai complet, adecvat și totalizant”*¹⁹.

Teologul și mărturia Bisericii

Părintele Sofronie Saharov insistă pe trei condiții esențiale când vine vorba de viața și mărturia Bisericii – nu există un creștinism adogmatic, ne-ascetic și ne-ecclesial. Există, cu alte cuvinte o legătură existențială care unește viziunea dogmatică, actul ascetic (viața duhovnicească) și înrădăcinarea sacramentală și ecclesială. Aceste trei elemente formează o unitate „în chip nedespărțit și neamestecat”. Reprezintă și în contemporaneitate provocări în fața cărora nu se stă cu ușurință. În ce privește caracterul dogmatic al vieții Bisericii, acesta devine, în mentalitatea contemporană, o piatră de poticneală, întrucât pare să fie mai simplă o viață religioasă de tip sincretist, „eliberată” de chingile unei viziuni dogmatiste depășite. În ce privește ascetismul, este tot mai dificil să ai un discurs convingător în această direcție într-o lume consumistă care prețuiește mult confortul material a vieții cotidiene. Iar în ce privește apartenența confesională, se aude frecvent această perspectivă – „Dumnezeu da, Biserică nu”, dar, din nou, un creștinism neîntrupat confesional nu poate să existe. Tocmai de aici și rolul teologului și, în consecință, mărturia Bisericii, care se exprimă prin vocea acestuia – teologul are o voce dogmatică, susținută de exigența purificării, într-un spațiu ecclesial bine precizat.

Cu referire la primul aspect, misiunea teologului este să exprime tainele credinței pe înțelesul celorlalți, evidențiind semnificațiile sale cele mai practice. Instrumentul de lucru, mai înainte de orice, este credința, tocmai de aceea nu are nici complexul științei, nici pe cel al filosofiei, se folosește de instrumentele acestor două etaje, dar nu exclusiv și nici obligatoriu. Teologia este rațională, dar nu raționalizantă. De aceea, metoda sa nu se circumscrie nici celei științifice, nici celei filosofice, ci se individualizează prin categoriile descrise drept

¹⁹ Giovanni MOIOLI, *L'esperienza cristiana*, în *Nuovo Dizzionario di Spiritualità*, 1999, p. 536.

„supra” (supra-rațional, supra-esențial, supra-natural), și nu prin cele exprimate într-o formă negativă (irațional, ne-esențial, ne-natural), însoțite de credința teologică. Din această perspectivă, teologul are dreptul să pună întrebări, dar nu întrebări indiscrete²⁰, ca parte din parcursul maturizării teologic-ascetice. El propovăduiește dogmele, nicidecum teologumenele sau propriile sale păreri teologice. Amestecul dogmei, care este un rezultat al revelației însoțite de experiența duhovnicească, cu exercițiul extrem al rațiunii poate conduce la falsuri. Relativizarea hotărârilor sinoadelor, pentru care unii Părinți și-au riscat sau chiar pierdut viața (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Maxim Mărturisitorul) este riscantă și periculoasă. Dar și invers, teologul nu este cel mereu pregătit să suspecteze greșelile teologice la alții și gata să identifice ereziile. Rolul său dogmatic este acela de a realiza și a căuta unitatea, iar nu de a găsi prilej pentru diviziune. În decursul istoriei au fost situații când, în mod special, monahii au intervenit în disputele dogmatice nu tot timpul într-un moment sau mod oportun sau cu mijloace acceptate. Unora ca aceștia li se adresează Sfântul Grigorie de Nazianz când zice: „Lăsați celor îndrituiți cu Cuvântul explicațiile la aceste întrebări; în ceea ce vă privește, lucrarea voastră să se facă vizibilă mai mult prin fapte decît prin cuvinte”²¹. Când aceștia au dobândit funcțiuni ecleziale, atunci intervenția lor a fost acceptată și încurajată. Această problemă este cât se poate de actuală și în spațiul ortodox contemporan, când rolul dogmatic al teologului, ca și propovăduitor al credinței Bisericii, este asumat aproape la întâmplare aproape de oricine, fapt ce generează atitudini și situații ce nu se încadrează în mersul firesc al vieții Bisericii (a se vedea atitudinea exclusivist-monahală de diverse tipuri, atitudinea extremist-militantă anti-ecumenistă, atitudinea anti-Sinodul Panortodox din Creta etc.).

În strînsă legătură cu această dimensiune a mărturiei Bisericii prin teologii săi este funcția sa eclezială – teologul este un „delegat”, al lui Hristos și al Bisericii Sale. Lucrarea sa nu este una personală, ci el este chemat să transmită cu fidelitate cuvântul lui Dumnezeu

²⁰ Cf. *De incomprehensibili. Contra anomoes*, Omilia II. 57-120, în Jean CHRYSOSTOME, *Sur l'incomprehensibilité de Dieu I*, SC 28, p. 146-153.

²¹ *Discursul 3,7*, în SC 247, p. 252.

propovăduit de Biserică. Există mereu tentația de autoafirmare, de regulă materializată prin diverse speculații teologice îndrăznețe, de nuanță parțială și de importanță redusă. Continuitatea cu Părinții, fidelitatea față de Tradiția și conștiința Bisericii sunt condiții de bază. La acestea se mai adaugă supunerea față de ierarhie, garantul propovăduirii drepte a cuvântului evangheliei și a învățaturii dogmatice. Nu există vreun magisteriu al teologilor în fața căruia să se supună toți, ci teologul este delegatul Bisericii. Și acest aspect devine în zilele noastre de maximă importanță în contextul apariției unor voci izolate, dar sonore, care se erijează în apărătorii dreptei credințe, chiar și în afara Bisericii instituționale. Aceștia pot fi de două categorii – teologi, în sensul de „specialiști” în mesajul biblic, sau autoproclamate „personalități harismatice”, necunoscători ai teologiei, dar auto-asumați drept „garanți” căii drepte, în fața ierarhiei sau teologilor, acuzați că ar avea o atitudine ecumenist-devastantă, în fața celor de alte culte sau credințe religioase. Și unii și alții, „teologi radicali” sau „harismatici”, adesea ignoranți, se „eliberează” de orice garanție ierarhică și se transformă în „glasul Bisericii”, autoproclamat și prezentat în fața auditoriului în consecință. Și, în ciuda lipsei de informare sau a spiritului de apartenență foarte bine precizat, se transformă, în ochii celor din proximitatea lor, în defensorii dreptei credințe, în contradicție cu „trădătorii”, care, din pricina unei atitudini „prea ecumeniste” circumstanțiale și interesate, se depărtează de adevărata credință. Mai mult, peste noapte pot să se prezinte pe sine drept „prigoniți” pentru dreptate și pe punctul de a primi cununa muceniciei. La toate acestea argumentăm și susținem că mărturia teologului nu este una individuală, ci a Bisericii. Altfel riscă să greșească, să cadă în înșelare, lipsind elementul garanției – credința Bisericii propovăduită de ierarhie. Harismele se manifestă în Biserică și nu izolat, sunt un dar al comunității, dincolo de a fi personale. Sunt glasul profetic dar, din nou, al Bisericii.

Și cel de-al treilea aspect important, calitatea de teolog presupune lucrarea de curățire și o viață de rugăciune. Cunoașterea duhovnicească și educația religioasă sunt însoțite de asceza trupească și sufletească, iar la sfârșit, mintea luminată se bucură de vederea duhovnicească prin intervenția directă a Duhului Sfânt. Cităm un fragment

din Sfântul Isaac Sirul, care descrie această evoluție: „Curățirea trupului este cuvioșie lipsită de întinăciunea trupului. Curățirea sufletului este slobozenie de patimile cele ascunse adunate în cugetare... dar curățirea minții se face prin descoperirea tainelor... Căci curăția minții este desăvârșire prin petrecerea întru vedeniile cele cerești, când mintea este mișcată fără de simțiri de către puterile duhovnicești ale lumilor celor de sus ce au minuni fără de număr”²².

Un teolog fără să practice asceza este pasibil de înșelare sau chiar de fals în propovăduirea sa. Acest lucru îl afirmă limpede Sfântul Macarie Egipteanul: „Cei ce grăiesc cuvinte duhovnicești, (fără să fi gustat din duhovnicie), sunt asemenea unui om care călătorește pe vreme de arșiță pe un câmp pustiu și făcându-i-se sete își închipuie un izvor curgând și pe sine bând (din el), pe când buzele și limba lui se usucă de sete. Sau (se aseamănă) unui om care vorbește despre miere și (spune) că este dulce, fără să fi gustat din ea și fără să cunoască gradul dulceții (ei). La fel sunt și cei ce vorbesc despre desăvârșire, despre bucuria spirituală și despre nepătimire; necunoscându-le direct, lucrurile nu sunt precum le spun. Când unul dintre aceștia se învrednicește să trăiască doar în parte cele ce spune, atunci își zice: Lucrurile nu sunt precum credeam; altfel vorbeam eu și altfel lucrează Duhul”²³. Aceeași idee este exprimată și de Sfântul Grigorie de Nazianz: „Acum, după ce am curățit deplin pe teolog, pe calea cuvântării, arătând cu de-amănuntul și cum trebuie să fie el și cui se cade să filosofeze despre Dumnezeu și când și în ce măsură; și anume că, pe cât este cu putință, teologul trebuie să fie curat, ca lumina să fie cuprinsă de lumină, și că se cade să filosofeze celor mai osârduitori, ca nu cumva, căzând pe pământ sterp, să fie fără de roadă cuvântarea; și că se cade să filosofăm despre Dumnezeu atunci când avem liniște înlăuntrul nostru din partea zbuciumului din afară, ca să nu ni se taie răsufarea, ca celor care sughită; și că se cade să filosofăm despre Dumnezeu în măsura în care am putut să-L înțelegem sau în măsura în care putem fi înțeleși de alții...”²⁴.

Asceza nu este doar un apanaj al teologului, ci este o metodologie de lucru.

²² I, 43, p. 345.

²³ Omilii duhovnicești 17,12, PSB 34, București, EIBMBOR, 1992, p. 149.

²⁴ Cele cinci Cuvântări Teologice, 2,1, București, Anastasia, 1993.

Concluzii

Pe parcursul acestui studiu au fost trei termeni cheie în jurul cărora s-a construit întreg discursul. În primul rând „teologul”, descris ca și un căutător al adevărului dumnezeiesc, este cel care are misiunea de a proclama cuvântul Evangheliei în fața poporului lui Dumnezeu. Dar nu mai înainte de a primi o „educație teologică”, văzută ca un itinerariu real, concret, viu, de la o credință obiectivă la o credință subiectivă, care validează și actualizează, „face adevărat” adevărul revelat, îl face personal. Acest itinerariu presupune o cale – a Evangheliei trăite, „o metodologie” – un proces ascetic, și un țel limpede, întâlnirea cu Domnul, la care se adaugă sau, mai exact, primează intervenția harului. În felul acesta, teologul devine vocea Bisericii prin care aceasta aduce mărturie în lume, respectând cele trei condiții evocate de Părintele Sofronie Saharov – să se înscrie pe linia dogmatică a Părinților, să se prezinte și să se înscrie între granițele Bisericii și să parcurgă în paralel o viață ascetică. Altfel misiunea sa ar putea fi compromisă.

Religia în școală și societate. Provocări contemporane

Pr. Prof. dr. Gheorghe Istodor

Universitatea „Ovidius”

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Preliminarii. Contextul European anti-creștin

Prin educația religioasă trebuie să realizăm de fapt o reală cultivare a spiritului. Ea ne ajută să construim un sistem de valori spirituale, etice, estetice etc. racordate la personalitatea fiecăruia dintre noi și materializarea în comportamente integratoare în viața comunității din care facem parte și a societății în ansamblu. În aspirația noastră către perfecțiune, ne raportăm la ființa divină, la Dumnezeu, pentru că El este singurul model formativ existențial. În cultivarea sufletului educația religioasă nu este unilaterală; ea apelează și, chiar mai mult, își găsește unele premise care o fortifica în educația civică, estetică, morală. „Educația nu este și nu poate fi deplină, dacă nu asigură armonia între cuplul suflet – spirit și cuplul viață – corp, conferind o formație spiritual-religioasă personalității umane în devenire. Conștiința religioasă se situează la baza întregii dezvoltări spirituale, răspunzând necesității de împlinire a ființei umane. Educația religioasă pregătește omul pentru o percepție autocuprinzătoare a realității, mult mai adâncă și semnificativă. Ea are menirea de a stimula conștiința în vederea elaborării unei viziuni personalizate asupra existenței și construirii unui sens existențial propriu. Educația religioasă vizează, în egală măsură, sarcini informative și sarcini formative.”¹

¹ Pr. prof. Mihail BULACUL, *Pedagogia creștin-ortodoxă*, Editura Școala Brâncovenească, Constanța, 2009, p. 318.

Sensul informativ al educației religioase privește asimilarea unei culturi religioase care include un set de cunoștințe specifice cu caracter teologic, dogmatic, liturgic, concepte și idei privind istoria diverselor credințe și religii ale umanității și impactul lor asupra culturii naționale și universale. Prin aceasta educația religioasă se constituie într-o componentă a educației pentru valori, a educației integrale fiind strâns legată de educația intelectuală, estetică, morală și civică și asigurând continuitatea spirituală la nivel social și individual. La clasele primare și gimnaziale sarcinile de natură informativă ale educației religioase se pot realiza prin intermediul povestirilor religioase, prin dezvoltarea conținuturilor morale cuprinse în secvențele biblice sau alte cărți sfinte, prin intuitivitatea unor imagini cu conținut și mesaj religios. La nivel liceal se va pune accentul pe însușirea unei culturi religioase, pe studiul istoriei religiilor în ideea stimulării unor reflecții, meditații filosofice profunde. În ambele cazuri demersul educației va fi completat prin acțiuni variate întreprinse mai ales în cadrul bisericii.

Sensul formativ al educației religioase constă în implicarea tuturor capacităților intelectuale în descifrarea și trăirea sensurilor adânci ale existenței prin interiorizarea normelor religioase, prin valorificarea substratului moral intrinsec al valorilor religioase și prin traducerea în fapt a acestora. Privită din perspectiva rolului formativ, educația religioasă trebuie să promoveze consecvent vibrația interioară și trăiri afective profunde, să stimuleze și să întrețină vie sensibilitatea și imaginația, să se finalizeze într-o serie de comportamente ale copilului în relațiile cu propriul eu, cu semenii și cu transcendentă. „Ea trebuie să valorizeze cele mai nobile sentimente ale omului, să mobilizeze și să orienteze comportamentul, conjugându-se cu etica, morala. Acționând în spiritul acestor idei, aderarea individului la o anumită religie va fi expresia cea mai profundă a libertății interioare, nu a hazardului, a coerciției sau prozelitismului. Educația religioasă trebuie să plece de la principiul respectării valorilor fundamentale ale umanității; respectarea drepturilor omului, cultivarea toleranței, libertatea de conștiință și religioasă, dreptul de a crede sau nu, dreptul de a adera sau nu la o credință religioasă.”²

² *Ibidem*, p. 320.

Omul modern tinde să-și trăiască viața după propriile sale legi, refuzând să-și cunoască destinul propriu, conceput din veșnicie de Dumnezeu, în solidaritate atât cu lumea văzută cât și cu cea nevăzută. „Ori această tendință echivalează cu încercarea de a-și fi sieși singurul model, trăind în oportunism și într-o separare egoistă de toți ceilalți. Sunt însă, printre cei care fac apologia secularizării, și unii care nu vor să renunțe la creștinism, de dragul modernismului sau post-modernismului, ci încercă o împăcare între cele două, propunând o soluție care li se pare credibilă. Astfel, ei încearcă să convertească secularismul la creștinism sau mai precis să găsească chiar în secularism un mod de acomodare și chiar de reînnoire a prezenței creștine în lume.”³ Într-o lume secularizată, se va zice, creștinismul trebuie să ia un chip nou, să devină un „creștinism secular. Raționamentul este periculos și în esență fals, ceea ce se propune este, în termeni teologici, adaptarea Revelației la rațiune, a transcendentului la imanent.”⁴

Omul vrea să se asemene lui Dumnezeu doar prin forțele sale proprii și mai mult decât atât, în opoziție cu Dumnezeu. Ori a tinde să devii absolut și atotputernic, așa cum numai Dumnezeu este prin Sine, odată ce ești creat din nimic, deci ai o existență relativă, mereu dependentă de Cealaltă Existență, adică de Dumnezeu, sursa existenței tale, este illogic și absurd, nu doar a încerca să realizezi aceasta, ci chiar și să o gândești. Perspectiva autentic creștină este diametral opusă: poți și chiar trebuie să ajungi la asemănarea cu Dumnezeu, dar nu rupând relația cu El, care este înscrisă ontologic în ființa ta, ci întărind această relație prin acceptarea dialogului liber cu Dumnezeu, de la Care vine fluxul vieții divino-umane, prin care se realizează asemănarea cu Dumnezeu sau cu Hristos Mântuitorul prin Duhul Sfânt. Desigur, nu trebuie să uităm că doar începutul asemănării îl realizăm în orizontul acestei vieți, împlinirea sau desăvârșirea ei aparținând veacului viitor, în care legătura omului credincios și îndumnezeit cu Hristos, nu va mai putea fi niciodată rupt. În măsura în care fenomenul secularizării atrage atenția asupra faptului că toate problemele care confruntă pe omul de astăzi trebuie privite cu

³ Pr.conf. dr. Vasile CITIRIGĂ, *Cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune*, Ed. ASAB, București, 2008, p.157.

⁴ *Ibidem*, p.160.

seriozitate, că omul însuși trebuie să-și asume liber și conștient toate responsabilitățile ce-i revin, printre care și grija ce trebuie s-o poarte lumii înconjurătoare, cu care este întru toate solidar, se poate discerne un element pozitiv în această perspectivă. Dacă însă, pe plan religios toată atenția se îndreaptă asupra omului, ca și cum soluțiile religioase ar putea fi oferite doar de om însuși, oarecum separat de Dumnezeu, de Revelație și pronia Lui, uitând că Dumnezeu Însuși a intrat în istorie sau, mai bine-zis, nu a lipsit niciodată din ea, fără să anuleze libertatea umană, atunci elementul pozitiv se pierde, se dizolvă într-o serie de elemente negative, care în loc să favorizeze progresul spiritual și material al omului, îl încătușează într-un determinism orb, făcându-l dependent de propriile lui slăbiciuni.

Secularizarea este procesul prin care instituțiile, gândirea și practicile religioase își pierd relevanța socială (B. Wilson⁵). Sectoare întregi ale societății ies de sub autoritatea instituțiilor și simbolurilor religioase, își câștigă autonomia, adică ajung să se conducă după legi proprii. Religia nu mai direcționează activitățile din societate și nici multitudinea conduitelor individuale, nu mai inspiră credințele colectivității și „nu mai dictează valorile comune”⁶. Cu toate acestea, este falsă suprapunerea dintre secularizarea instituțională, a sistemului social și modificările aduse de modernitate religiozității individuale: „laicizarea nu conduce inexorabil la dispariția sentimentului și angajamentului religios individual”⁷. Dar este evident că s-a schimbat conținutul însuși al credințelor religioase, oamenii crezând ceea ce vor ei să creadă, și nu neaparat ce le propovăduiește lor biserica. Și este un fapt că, după religie, aspectul cel mai violent al secularizării privește morala: „privatizarea” celor 10 porunci, prin refuzul impunerii unor reguli și prin dorința de apropiere personală a moralei. Conștiința individuală este suverana asupra normelor morale și identității religioase. Monolitul confesional se transformă în evantaiul pluralismului religios ca parte a pluralismului democratic. Pluralismul religios are două consecințe majore: nu doar ca introduce un grad mai mare sau mai mic de relativizare a indivizilor cu religia dar și universa-

⁵ Bryan WILSON, *Religia din perspectivă sociologică*, Editura Trei, București, 2000.

⁶ René RÉMOND, *Religie și societate în Europa*, Polirom, Iași, 2003.

⁷ Jean- Paul WILLAIME, *Sociologia religiilor*, Institutul European, Iași, 2001.

lizează erezia amenințând legitimitatea fiecărei religii evidențiindu-i originile pur omenești. E de înțeles de ce țările catolice au rezistat mai mult timp asaltului secularizării și pluralismului religios, sau de ce statele cu o populație majoritar ortodoxă refuză să renunțe în învățământul public la educația religioasă de tip confesional. Și este și mai de înțeles motivul pentru care o serie de figuri foarte respectate din rândul preoților români, greci, bulgari, vad în ecumenismul occidental o „opera a diavolului”. Pluralismul este puternic ancorat de ecumenism, iar statul face tot efortul, cel puțin declarativ, pentru a asigura climatul de conviețuire a religiilor și pentru a valoriza din plin pluralismul religios. Statul așteaptă prin aceasta ca religia să dea o consistență în plus principiilor pluralismului democratic. Statul își detensionează raporturile cu biserica și militează pentru o laicitate deschisă, fără agresivitate. Aceasta înseamnă, între altele, recunoașterea autonomiei conștiinței individuale, reflexivitate critică aplicată în toate domeniile, neutralitate confesionala a statului, recunoașterea libertății religioase, incluzând-o pe cea negativă (dreptul de-a nu îmbrățișa nici o religie)⁸.

În explicarea mutațiilor petrecute în cadrul credințelor religioase din contemporaneitate de mare ajutor este concepția lui G. Simmel despre pietate⁹. Aceasta este atitudinea de respect și devotament față de om și față de divinitate este religiozitatea fluidă, care nu se cristalizează într-o religie. Tocmai această predispoziție spre „pietate” care poate viza și obiecte fără caracter religios, credința vagă, nestatornică, metamorfotică, este conceptul care poate surprinde ceva din dinamica faptului religios în zorii postmodernității.

Pentru mișcarea New Age această dinamică religioasă ar însemna intrarea în era unei noi conștiințe a unei spiritualități în stare să sintetizeze toate capacitățile omului și să reconcilieze într-o unitate perfectă tendințele centrifugare ale credințelor religioase. Religiozitatea New Age a fost definită din perspectiva a patru elemente: 1) panteismul se traduce prin respingerea credinței într-un Dumnezeu creator personal în favoarea unei entități (minte, spirit, energie, viață)

⁸ *Ibidem*.

⁹ Georg SIMMEL, *Religia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

care este principiul suprem. Răul nu are o existență obiectivă, de vină este doar ignoranța omului cu privire la natura sa de origine divină; 2) holismul – exista o rețea între toate componentele cosmosului acesta fiind perceput ca un organism viu; 3) perspectiva evoluționismului; 4) o psihologie a religiei – mântuirea este un proces interior o călătorie interioară spre propriile mendele propriului psihic și o sacralizare a psihologicului, fiecare new ager își este propriul terapeut „fiecare adept al mișcării trebuie să se implice în metanoia propriei conștiințe ca o condiție a transformării conștiinței generale”¹⁰. Religiosul nu dispare din viața omului occidental ci se transforma după chipul și asemănarea epocii în care trăiește.

În concluzie secularizarea, criza ecologică și criza spirituală confruntă cu intensitate omenirea contemporană, ele constituind subiecte care preocupă nu numai teologia, ci și alte segmente culturale și științifice. Criza ecologică se află în centrul preocupărilor oamenilor de știință, iar criza spirituală este abordată cu responsabilitate de sociologi, psihologi și pedagogi. Este îmbucurător faptul că toți cei care se ocupă de aceste probleme au făcut o constatare fundamentală: crizele contemporane nu fac altceva decât să reliefeze o altă criza, care le justifică pe toate, și anume criza mentală a omului modern, care suportă un intens proces de alienare. Considerăm că mai trebuie făcută o precizare: această criza mentală a fost provocată și este susținută de secularizare. Reîntoarcerea la valorile creștine autentice este soluția cea mai eficientă care-l poate situa pe om într-un raport de normalitate cu mediul, cu semenii și cu sine însuși.

I. Provocări contemporane la adresa religiei

I.1. Reducerea religiei la dimensiunea morală de factură kantiană

Aspectele legate de educație, în general, au devenit în ultimele secole unele de importanță globală, odată cu progresul tot mai accentuat al cunoașterii umane. Educația a încetat astfel să mai reprezinte exclusiv suportul unei conviețuiri bazate pe coordonate

¹⁰ Giovanni FILORAMO, Marcello MASSENTIO, Paolo SCARPI, *Manual de istoria religiilor*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 59.

religios-morale, în și pentru comunitate, devenind șansa și condiția depășirii poziției sociale, mai ales pentru oamenii din mediul rural. Secolul XX a adus din acest punct de vedere o accentuare a nevoii de educație, pe fondul unei cereri de specializare tot mai înaltă și al urbanizării accentuate a populației. Începutul de secol XXI arată că, chiar dacă succesul pe linia instruirii școlare este evident, devenit o realitate pentru cei mai mulți dintre participanții la educația de tip formal, apar tot mai mult în evidență probleme pe care sistemele de educație le-au tratat cu o anumită ușurință, între care le enumerăm mai întâi pe cele legate de emotivitate, asociată adesea cu violența sau abandonul școlar, la care încă nu identificat soluții eficiente.

Dificultățile generate de multitudinea și diversitatea problemelor cărora la nivel global educația le face tot mai greu față sunt accentuate de dinamica fără precedent a vieții sociale. În epoca (post)industrială, caracterizată progresiv de nevoia unei specializări pe domenii tot mai restrânse de activitate, nu există o preocupare pentru implicarea familiei în raport cu educația propusă de școală, așa încât copilul să beneficieze de un suport emoțional puternic, similar cu cel din familia de tip tradițional, pe care a părăsit-o spre intra aproape singur în *arena socială*. Școala beneficia până la secolul XX de moștenirea unei consistente educații autoasumate de familie, mai ales de familia creștină, care oferea copilului ceea ce aceasta era în măsură la momentul respectiv: structura moral-religioasă, premisă și model pentru o viitoare dezvoltare dezirabilă.

Immanuel Kant (1724-1804) s-a născut la Königsberg, în Prusia Orientală, și a primit o educație specifică mediului pietist și marcată de influența religioasă a mamei sale, care s-a centrat pe o disciplină strictă și o credință care îi solicita tânărului Immanuel o dedicare totală în favoarea vieții religioase, umilință, lectura și interpretarea literală a textelor biblice, aspecte care îi vor influența poziția generală asupra educației și mai ales asupra educației religioase a copiilor și tinerilor¹¹.

Pedagogia lui Kant este specifică iluminismului german. Autorul insistă asupra faptului că devenirea personală este dependentă de

¹¹ Dorin OPRIS, *Dimensiuni creștine ale pedagogiei moderne*, ediția a III-a, E.D.P., București, 2012. pp. 303-305.

ceea ce educația reușește să modeleze din structura persoanei. Aspectul este definitoriu atât din punct de vedere general educativ, cât și din perspectiva educației religioase realizată în coordonatele tradiției protestante.¹² Sunt prezentate cele două linii definitorii ale pedagogiei kantiene: nevoia de disciplinare, prin consecvența în constrângerile de natură să modeleze caracterul, și instrucția dobândită prin cunoaștere, care are în opinia sa un caracter formator și motivant înspre propria dezvoltare a elevului. La un nivel superior, autorul citat plasează nevoia de cultură, treaptă de cunoaștere cu caracter integrator: „Omului îi trebuie îngrijire și cultură. Cultura cuprinde disciplina și instrucția. De cea din urmă, din câte știm, niciun animal nu are nevoie”¹³.

Definitoriu educației realizate în familie este, pentru autorul german, formarea copiilor pentru o cât mai bună adaptare la mediul social adesea neprietenos și dificil de înțeles pentru personalitățile în formare: părinții își cresc copiii de obicei numai așa ca să se adapteze lumii prezente, fie ea și coruptă. Ei ar trebui să le dea o educație mai burtă, prin care să se înfăptuiască o stare mai bună. Dar aici întâmpinăm două piedici: (1) Părinții nu au, de obicei, altă grijă decât ca odraslelor lor să li se netezească drumul în lume și (2) Domnitorii consideră pe supușii lor numai drept instrumente pentru intențiile lor”¹⁴. Pentru a clarifica unde aspecte legate de educația în mediul familial, Kant pornește de la modelul primordial: „dacă admitem o primă pereche omenească pe deplin formată, noi vrem totuși să vedem cum își crește copiii. Chiar primii părinți dau copiilor un exemplu, copiii îi imită, și astfel se dezvoltă unele dispozițiuni naturale”¹⁵.

Deși acordă educației moral-religioase din familie un credit major, asemenea predecesorilor săi, pedagogul citat nu ezită să evidențieze

¹² Kant consideră că „omul poate deveni om numai prin educație. El nu e nimic decât ceea ce face educația din el. Să ne amintim că omul e educat numai de oameni, care, de asemenea, sunt educați. De aceea, lipsa de disciplină și instrucție îi face pe unii oameni să fie răi educatori ai elevilor lor” (Immanuel KANT, *Despre pedagogie*, trad. Traian BRĂILEANU, Editura Paideia, București, 2002, p.17).

¹³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 19.

lipsa de rezultate educaționale ale mediului social¹⁶ și deficiențele activității educaționale a părinților: „părinții vorbesc de obicei foarte mult de frângerea voinței la copii. Nu trebuie să le frângem voința, dacă nu le-am stricat-o mai întâi. E foarte straniu când părinții cer de la copii să le sărute mâna după ce i-am bătut cu varga,. Îi obișnuiesc în felul acesta la prefăcătorie și fățărnicie. Nu le ajută la nimic acelora ce în tinerețe au fost cruțați printr-o prea mare alintare din partea mamei, căci în urmă li se va opune din toate părțile o rezistență cu atât mai îndârjită, și pretutindeni vor primi lovituri când se vor amesteca în afacerile lumii¹⁷.

Menținerea moralității se dovedea dificilă în perioada sfârșitului de secol XVIII, pe care a cunoscut-o și pe care a încercat să o modeleze Immanuel Kant, soluțiile prezentate referindu-se și la educația particulară, încă extrem de prezentă în epocă¹⁸. Ca element de noutate față de pedagogii anteriori lui, Kant insistă asupra valorii educative a muncii, care reprezintă un element de particularitate al omului față de animale. Astfel, marele filosof și pedagog consideră că munca este justificată nu doar de nevoile de subzistență sau pentru modul în care îl pregătește pe copil să facă față mai târziu ocupațiilor care cer încordare, ci și pentru că atenuează deficiențele de educație din familie, generate mai cu seamă de o anumită permisivitate pe care o observa la unii părinți.

Principală beneficiară a educației morale și religioase din familie, școala trebuie să asigure cultura (în care este inclusă deopotrivă învățătura și instrucția). Aceasta îl face pe om să dobândească abilitatea prin care devine în măsură să facă față oricăror sarcini viitoare. Din cultură se naște civilizarea, prin care omul se adaptează la gusturile schimbătoare ale fiecărei epoci.

¹⁶ Noi trăim într-o epocă a disciplinării culturii și civilizării, dar suntem încă departe de epoca moralizării. În starea actual a oamenilor putem spune că fericirea satelor crește o dată cu mizeria oamenilor (*Ibidem*, p. 25).

¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸ „Se vede că la o educație adevărată e mult de lucru. De obicei însă în educația particulară se neglijează încă mult o [...] condiție și cea mai importantă, căci copiii sunt educați în general în felul că moralizarea se lasă pe seama predicatorului” (*Ibidem*, p. 27).

Modelul educativ oferit de Kant, deosebit de atent lecturat de teoreticienii ultimelor două secole, conține aproape exclusiv concepte, care pot cunoaște grade diferite de aplicabilitate în educația din familie și în cea școlară, pornind de la paradigmele acceptate de o epocă sau alta. Lipsa de modele concrete a sprijinit perenitatea conceptelor filosofico-pedagogice, însă prețul se resimte în planul raportului educativ familie-școală. Așa se face că filosofia pedagogică elaborată de ilustrul gânditor german a constituit, în contextul accesului tot mai dificil al familiei la instrumente și modele educaționale adaptate modificărilor constante din societate, dar întâlnite de copii în școli, un pas decisiv înspre ruperea educației din familie de cea din școală. Dacă aspectul menționat anterior este aproape firesc din punct de vedere al obiectivelor cognitive, divizarea eforturilor care vizează demersuri afective, volitive și atitudinale este nefastă pentru ambii factori ai educației.

I.2. Etica filosofică și socială ca alternativă a religiei în școală

Aspectele legate de etica demersurilor investigative din domeniul pedagogic preocupă majoritatea cercetătorilor, date fiind implicațiile negative semnificative pe care le poate avea, mai ales asupra procesului educațional, ignorarea fie și parțială a elementelor circumscrise problematicii amintite¹⁹. Dacă în cazul cercetărilor constatative aspectele de etică sunt legate preponderent de modul de formulare a itemilor din chestionare și de eșantionare, atunci când se pune aceeași problemă legat de cercetările experimentale, complexitatea abordării intră într-o categorie superioară.

Definițiile date eticii se centrează în jurul ideii de moralitate, aflată în relație directă cu domeniul valorilor, pentru care structural se configurează sau se remodelează²⁰. Elementele prin care etica încearcă

¹⁹ A se vedea: F.C. DANE, *Research Methods*, Brooks/ Cole Publishing Company Pacific Grove, California, 1990; W.J. RAY, *Methods Towards Science of Behaviour and Experience*, Fourth Edition, Brooks/ Cole Publishing Company Pacific Grove, California, 1992.

²⁰ Etica este știință care se ocupă cu studiul teoretic al valorilor și condiției umane din perspectiva principiilor morale și cu rolul lor în viața socială; totalitatea normelor de conduită morală corespunzătoare; morală (*Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, 1998. Etica – referitor la etică; moral; disciplină filosofică, studiul

să studieze și să analizeze o acțiune sau seturi de acțiuni se raportează la principii și standarde morale definite preponderent în funcție de valorile unei epoci istorice, la care în spațiile creștine se alătură cu o anumită pondere cele revelate.

Etica încearcă să analizeze relațiile dintre oameni, dar să și ofere structuri referitoare la modul ideal de relaționare cu semenii, de coexistență, colaborare sau abordare în special în contexte profesionale. Aspectele legate de etică, respectate explicit sau implicit de o anumită persoană, exprimă convingerile pe care aceasta le are la respectivul moment, o ajută să-și direcționeze deciziile inclusiv spre a realiza analize și evaluări. Principiile de etică generează o serie de decizii, respectiv contribuie la emiterea de judecăți de valoare.

Independent de statutul deținut la un moment dat în cadrul unei investigații pedagogice, de cercetător sau subiect, apare ca evidentă nevoia respectării unui set de norme de etică, fără de care nu doar parcursul cercetării devine discutabil, dar și rezultatele înregistrate pot să primească numeroase conotații negative. Din acest motiv, desfășurarea de cercetări pedagogice impune și o prealabilă clarificare a drepturilor și a obligațiilor participanților. Se poate astfel afirma că organizarea și conducerea unei cercetări, prin respectarea normelor de etică, poate fi cel mai bine descrisă ca un proces/act de echilibrare etică, care cel mai adesea se dovedește unul dificil date fiind numeroasele implicații ale unei investigații educaționale²¹. Multiplele aspecte cuprinse în actul de echilibrare etică sunt deseori noi și neașteptate, surprinzătoare chiar pentru cercetător, principală explicație fiind legată de implicațiile diferite pe care le presupune setul de interacțiuni umane – generate și controlate de sentimente²², interese, motivații – pe care le include fiecare cercetare din domeniul educațional.

aspectelor teoretice și practice ale moralei; teoria filozofică a moralei. Ansamblul normelor de conduită morală corespunzătoare ideologiei unei anumite clase sau societăți (*Marele dicționar de neologisme*, Editura Saeculum, București, 2000).

²¹ Mușata BOCOȘ, *Teoria și practica cercetării pedagogice*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007, p.236.

²² Gabriel ALBU, *O psihologie a educației*, Institutul European, Iași, 2005, pp. 157-224.

În mod evident, principalul responsabil pentru valoarea etică a practicilor cercetărilor derulate și a efectelor acestora este cercetătorul, ale cărui aptitudini și capacități abilități psiho-fizice sunt decisive în tratarea etică a participanților la cercetare și a beneficiarilor cercetării. Cercetătorul este cel care intervine direct asupra subiecților participanți la cercetare: diagnosticând situația de „adaptat” sau „inadaptat” în care se găsesc aceștia și nevoile lor de dezvoltare, reglând relațiile interpersonale, propunând chiar schimbări²³.

În plus, practica cercetării pedagogice poate genera unele conflicte între noutatea acțiunii și obligația cercetătorului de a valorifica și promova libertatea intelectuală, prin care se aduce un plus domeniului educațional și celui al științei în cadrul particulară căreia se desfășoară demersul investigativ, în cazul nostru al educației religioase. De asemenea, un plus de atenție legat de aspectele de etică a cercetării reclamă nevoia de a aborda în mod corect tema asumată și de a-i trata onest pe subiecții cunoașterii și pe cei spre care sunt distribuite rezultatele noi aduse de cercetare.

Legat de cercetarea pedagogică în domeniul educației religioase, aspectele implicate de etica acesteia primesc atât conotații sociale, cât și religioase, dat fiind faptul că omul este chip al lui Dumnezeu, iar un singur suflet este mai prețios decât toate valorile materiale ale lumii.

Prin urmare, relațiile cercetătorului cu sine însuși și cu semenii trebuie să aibă drept fundament credința revelată, care exclude trădarea încrederii, minciuna, indiscreția, manipularea de orice fel, stigmatizarea socială sau morală etc., aspecte care pot să fie generate sau scoase la lumină în cercetările educaționale. Cunoașterea unor aspecte mai sensibile legate de individualitatea elevilor se cere întotdeauna valorificată în sensul sprijinirii dezvoltării personalității acestora, dar mai cu seamă în cercetările din domeniul religios²⁴.

²³ Adrian NECULAU, *Memoria pierdută. Eseuri de psihosociologia schimbării*, Editura Polirom, Iași, 1999.

²⁴ „Creștinismul însuși enunță principiul individualității, declarând că nu toți oamenii sunt deopotrivă înzestrați de Dumnezeu. Unul are un talant, altul doi talanți, altul cinci talanți. Dar datorită omului, deci implicit a pedagogiei creștine, este de a face să valorifice darul individual al fiecăruia” (Mihail BULACU, *Pedagogie creștină ortodoxă*, București-Cernica, 1935, pp. 175-176).

Etica cercetărilor experimentale care au în vedere aspecte morale s-a constituit în temă de dezbatere încă din secolul trecut: „S-au adus adeseori obiecții de ordin moral investigației pedagogice. Aceste obiecții nu sunt convingătoare decât atunci când experimentarea are ca obiect fapte pedagogice care au o contingentă morală directă cu elevul, de exemplu, tehnicile de coeducație sau construire, metodele de informare sau de educație sexuală, anumite procedee școlare psihanalitice etc. Dreptul de a crea în mod deliberat situații experimentale în atare domeniu cu scopul de a le putea studia efectele pedagogice este, pe bună dreptate, respins. În domeniul didacticii, totuși, cazurile de interferență cu filozofia sau cu religia simt foarte rare iar pedagogii experimentatori de astăzi sunt de acord cu faptul că investigarea limitată la probleme de pură tehnică are un caracter neutru”²⁵.

Concluzii

Educația morală și educația religioasă se realizează atât la nivel instituțional sub forma educației de tip formal și nonformal, cât și la nivel neinstituțional sub forma educației informate, iar asociat celor trei tipuri de educație, corespund trei tipuri de Curriculum: Curriculumul formal/ oficial, Curriculumul neformal și Curriculumul informal.

Formarea personalității morale a elevilor impune valorificarea la un nivel superior a educației morale și a educației religioase realizate în școală, prin intermediul disciplinelor de învățământ care fac parte din curriculum-ul școlar. Finalitățile disciplinelor de învățământ studiate în școală trebuie puse în legătură cu obiectivele educației morale, astfel că valorile morale se cer promovate prin intermediul tuturor disciplinelor de învățământ.

Parcursul devenirii personalității este unul sinuos, întrucât componentele conștiinței morale interrelaționează, se manifestă diferit și îl privesc pe om atât ca ființă individuală, cât și ca ființă socială. Etapele „școală” ale acestui demers sunt: asimilarea cunoștințelor morale, dezvoltarea sentimentelor morale, dezvoltarea convingerilor și atitudinilor morale, transpunerea achizițiilor în fapte morale și formarea trăsăturilor de caracter.

²⁵ *Ibidem*, o. 176.

Valorile morale creștine au caracter imuabil prin faptul că au fost definite pe baza învățaturii de credință revelată de Mântuitorul Iisus Hristos, modelul suprem și peren pentru mulți creștinii. În aceste condiții, în realizarea educației morale a tinerilor nu se poate face abstracție de aceste valori singurele capabile să orienteze viața omului spre împlinirea de sine și a semenilor. Promovarea valorilor morale se realizează la modul cel mai plener prin intermediul religiei.

Reintroducerea religiei ca disciplină de învățământ în Aria curriculară „Om și societate” a avut un parcurs sinuos, marcat de opoziții și controverse. Dificultățile inerente fiecărui început au fost accentuate în special de lipsa unor lucrări de specialitate care să îi îndrume pe profesori în activitățile didactice desfășurate. Este demn de remarcat implicarea specialiștilor în științele educației în fundamentarea teoretică a domeniului educației religioase și în susținerea necesității valorificării acestora la realizarea unei educații integrale a elevilor.

Predarea-învățarea religiei a generat o serie de întrebări privind taxonomia metodelor de învățământ utilizate de profesori în activitățile didactice desfășurate. Întrucât prin studierea religiei se împărtășește elevilor învățătura revelată de Fiul lui Dumnezeu întrupat se impune adaptarea metodelor de învățământ (cu excepția metodelor specifice științelor pozitive) la specificul acestei discipline și subordonarea acestora la finalitățile educației religioase. Se accentuează funcția formativă a metodelor de învățământ, care astfel devin instrumente capabile să îi angajeze pe elevi nu doar în însușirea cunoștințelor, cât mai ales în aplicarea acestora, într-o permanentă dinamică și perfecționare spirituală.

În paginile Bibliei și ale Sfinților Părinți găsim exemple de realizare a educației religioase, prin intermediul unor metode specifice: rugăciunea, exemplul, cultul divin, meditația, lectura și interpretarea textului biblic, argumentarea învățăturilor de credință, studiul și interpretarea simbolurilor, observarea directă a lumii, ca parte a creației. Acestea sunt utilizate în special cu scopul de a facilita apropierea elevilor de Dumnezeu, de a le întări credința, de a se autoevalua, de a-și asuma responsabilități față de creație, ca dar al lui Dumnezeu pentru oameni.

Valoarea pe care o are omul, prin destinul său etern, determină realizarea de acțiuni educative care să promoveze valorile morale și religioase. În acest sens, noile programe de învățământ promovează realizarea educației religioase și a educației morale a elevilor prin intermediul diferitelor discipline de învățământ, atât prin intermediul finalităților propuse, cât și al conținuturilor lor. De asemenea, un rol deosebit de important îl dețin activitățile extrașcolare, prin rolul formativ pe care acestea îl au.

În cazul în care educația morală și educația religioasă se realizează în cadrul disciplinei Religie, tratarea independentă a celor două dimensiuni ale educației este relativă. Din punct de vedere creștin, pentru a ajunge la o legătură cu Dumnezeu, la cunoașterea Lui și la comuniunea în iubire cu El, omul poate utiliza mijloace de natură morală (practicarea virtuților în relațiile cu Dumnezeu, cu semenii și cu sine însuși) și de natură religioasă (rugăciunea, lectura biblică, participarea la slujbe, primirea Sfintelor Taine etc.), într-o strânsă legătură.

Chiar dacă valorile morale au existat și înainte de apariția creștinismului, scopul pentru care se practicau acestea avea în vedere stabilirea unor relații între semenii, care să asigure conviețuirea pașnică într-un anumit teritoriu și, practic, dăinuirea în timp a comunității respective.

În concepția creștină, normele morale generale sunt date de Dumnezeu, care, încă de la crearea omului, a sădit în sufletul acestuia predispoziția spre moralitate, numită în teologic „legea morală naturală”, ceea ce nu înseamnă că omul ar fi înăscut cu ideea de bine și rău, ci doar predispoziția de a cunoaște și respecta adevărurile morale. Conform acestei predispoziții, chiar la popoarele păgâne se întâlnesc elemente de moralitate, păgânii făcând „din fire” cele ale legii. În aceste condiții, considerăm că există morală religioasă în mod explicit și morală religioasă în mod implicit sau morală filosofică, promovată și de unii teoreticieni ai educației.

Creștinii au fost chemați să respecte nu doar normele divine date de Iisus Hristos, ci și legile bisericești și civile, formulate de-a lungul timpului pentru a explica modul de organizare și funcționare a Bisericii privită ca instituție divino-umană și comunitate a credincio-

șilor (de exemplu, canoanele, poruncile bisericești etc.), respectiv pentru a reglementa raporturile omului cu el însuși, cu celălalt, cu ceilalți.

Se poate vorbi despre acțiuni morale și religioase doar în măsura în care toate elementele care le compun îndeplinesc următoarele cerințe: acțiunile sunt în conformitate cu valorile morale și religioase, scopurile urmărite sunt morale, mijloacele utilizate pentru realizarea acestora aduc un plus de moralitate și religiozitate atât pentru persoana care le realizează, cât și asupra persoanelor implicate. Motivația acțiunilor morale și religioase trebuie să fie pozitivă și suficient de puternică pentru a învinge barierele interne, obstacolele care se opun realizării acestora.

Formarea deprinderilor morale și religioase – ca și componente automatizate ale acțiunilor, realizate însă sub controlul conștiinței – este importantă nu doar pentru că reprezintă obiective ale educației morale și religioase la anumite nivele de școlaritate, cât mai ales pentru că din ele se formează obișnuințele morale și religioase.

Realizarea acțiunilor morale și religioase este determinată de o mulțime de factori: familia, Biserica, școala și alte medii educative, mass-media, mediile de structurare. Se constată că în societatea contemporană entitățile educative sunt de cele mai multe ori în contradicție sau în concurență între ele, astfel că acestea trimit tinerilor mesaje contradictorii.

Fără a fi un aspect ce ține nemijlocit de activitatea de predare-învățare, relația Școală-Biserică este un element important în reușita demersului didactic și în atingerea scopului educației religioase. În acest context, se impune fixarea de obiective comune pentru cele două instituții cu rol important în cadrul unei comunități, precum și conlucrarea dintre acestea în vederea realizării obiectivelor educației religioase și ale educației morale.

Evaluarea la religie este un aspect care scade urmărit datorită, în mod special, specificului acestei discipline de învățământ. Se impune în primul rând o regândire a funcțiilor pe care trebuie să le aibă aceasta în cadrul orelor de religie. Propunem în acest sens accentuarea funcțiilor formativ-educative și a celei motivaționale ale evaluării, prin regândirea evaluării ca modalitate de motivare a elevilor și nu ca

mijloc de constrângere a acestora sau de sancționare în cazul nerespectării cerințelor didactice.

Realizarea unei evaluări formative la religie impune integrarea organică a acesteia cu predarea și învățarea. Aceasta presupune din partea cadrului didactic realizarea unei proiectări didactice riguroase, însă suficient de flexibile pentru a se adapta la condițiile concrete. A lăsa desfășurarea unei lecții de religie la inspirația de moment reprezintă lipsă de profesionalism și de responsabilitate a profesorului față de misiunea pe care o are de realizat ca trimis al Bisericii și al școlii pentru a pune în sufletul elevilor Cuvântul și de a-l pregăti pentru evaluarea finală, care urmează pentru fiecare om la sfârșitul vieții.

Statutul disciplinei religie impune realizarea evaluării la religie prin intermediul metodelor tradiționale (metode de evaluare orală, metode de evaluare scrisă, metode de evaluare a activității practice) îmbinate cu metodele moderne de evaluare (observarea sistematică a activității și a comportamentului elevilor în clasă, investigația, proiectul, portofoliul, referatul, autoevaluarea). Dintre avantajele pe care le are o astfel de evaluare amintim în primul rând faptul că permit evaluarea competențelor pe domeniul afectiv și volitiv, foarte greu de evaluat prin utilizarea exclusivă a metodelor tradiționale de evaluare. De asemenea, permit trecerea de la evaluarea în termeni de produs, la evaluarea în termeni de proces a lucrărilor realizate de elevi.

Evaluarea realizată la religie, prin implicații și consecințe, depășește cadrul școlar în sensul că aceasta este menită să îl pregătească pe elev în special pentru autoevaluarea în viața de creștin. Autoevaluarea gândurilor, a cuvintelor, a atitudinilor, a sentimentelor și a comportamentelor devine astfel un imperativ, care însă trebuie învățat prin acțiuni didactice proiectate și desfășurate în acest sens. Practic, modul în care elevul înțelege evaluarea școlară la religie este un indicator pentru evaluările pe care le realizează în viața socială și personală.

Educația misionară ca „mărturie creștină” după Sinodul din Creta, 2016

Pr. Conf. dr. Cristian Sonea

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Educația misionară este un concept întâlnit destul de des în *misiologia ecumenică* și are în vedere un procesul de pregătire sau instruire în vederea acumulării de cunoștințe, a trezirii conștiinței, a formării de atitudini și a asumării unui set de valori morale, care transformă viața creștinilor. Aceasta corespunde acelei forme de pregătire sau învățare pe tot parcursul vieții.¹ Cel puțin teoretic, în măsura în care Biserica Ortodoxă are reprezentanți în Comisia pentru Evanghelizare și Misiune a Consiliului Mondial a Bisericilor, ea asumă această viziune și o implementează într-un mod propriu.

Între 18-27 iunie 2016 majoritatea Bisericilor Ortodoxe autocefale s-au întâlnit într-un Sfânt și Mare Sinod în Creta, după o foarte lungă perioadă de pregătire. Sinodul din Creta a adoptat 6 Documente oficiale: *Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană (MisB)*; *Diaspora Ortodoxă; Autonomia și modul proclamării acesteia; Sfânta Taină a Cununiei și impedimentele la căsătorie; Importanța postului și a respectării acestuia astăzi; Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine (RelB)* și a formulat un scurt Mesaj și o Enciclică Sinodală (Enc). Consi-

¹ Martin ROBBA, „Formation”, în Kenneth R. ROSS et al. (ed.), *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, vol. 35, Regnum Books International, Oxford, 2016, p. 235.

derăm că Sfântul și Marele Sinod din Creta poate fi numit Sinodul misiunii Bisericii din mai multe motive: 1. Documentele adoptate au în vedere viața Bisericii azi și nu probleme dogmatice. Sinodul nu a formulat dogme noi, ci a încercat să contextualizeze învățătura Bisericii, tradiția canonică, experiența liturgică și spirituală la realitățile lumii contemporane; 2. Conținutul Enciclicei sinodale vorbește despre misiunea Bisericii în lume, despre familie ca icoană iubirii lui Hristos față de Biserică, despre educația în Hristos, despre lucrarea Bisericii în fața provocărilor contemporane, despre atitudinea Bisericii în fața globalizării, a fenomenului violenței extreme și a migrației, precum și despre dialogul Bisericii cu lumea și celelalte comunități creștine ca o formă de mărturie prin dialog; 3. A adoptat un document special despre Misiunea Bisericii în lumea contemporană, fapt inedit în tradiția sinodală ortodoxă și a oferit un nou înțeles asupra misiunii, încadrând-o cultic ca „liturghie după Liturghie” și definind-o ca „mărturie creștină”.

Iată cum prezintă Enciclica cele două înțelesuri ale misiunii: „Participarea la Sfânta Euharistie este un izvor de râvnă apostolică pentru evanghelizarea lumii. Împărtășindu-ne din Sfânta Euharistie și rugându-ne pentru lume în adunare sfântă, suntem chemați să continuăm *liturghia după Liturghie* și să oferim *mărturia despre adevărul de credință* (s.n.) în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, împărtășind darurile lui Dumnezeu cu întreaga omenire, ascultând de porunca clară a Domnului, dinaintea Înălțării Sale: *Și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului* (Fapte 1, 8).” (Enc 6). „*Viața creștinilor este mărturia de necontestat* (s.n.) despre înnoirea tuturor în Hristos – *dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi* (2 Cor 5, 17) – și chemarea tuturor oamenilor de a participa personal întru libertate la viața veșnică, la harul Domnului nostru Iisus Hristos și la iubirea lui Dumnezeu Tatăl, pentru a experimenta comuniunea Sfântului Duh în Biserică...” (Enc 6)

Este bine cunoscut faptul că „liturghia după Liturghie” e o sintagmă formulată de arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos² al Albaniei,

² Vezi: Anastasios YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad. Toma Ștefan L., Editura Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 111-114.

dezvoltată și popularizată apoi de părintele Ion Bria³, apoi că înțelesul misiunii ca mărturie creștină este o temă argumentată, alături de cei doi misiologi pomeniți, și de părintele Dumitru Stăniloae.⁴ Prin aceste două concepte, prezentate ca linii directoare ale noului înțeles al misiunii creștine, misiologia ortodoxă românească capătă relevanță la nivel pan-ortodox.

1. Ce este educația conform Sfântului și Marelui Sinod?

„Educația în Hristos” este paradigma educațională propusă de Sfântul și Marele Sinod, iar antropologia hristologică stă la baza acesteia: „Din moment ce educația se leagă nu doar de ceea ce este omul, ci și de ceea ce ar trebui să fie omul și de conținutul responsabilității sale, este de la sine înțeles că imaginea pe care o avem despre persoana umană și sensul existenței sale determină perspectiva noastră asupra educației.” (*Enc 6*) Tot Enciclica sinodală afirmă că în centrul grijii pastorale și a lucrării misionare stă o educație „care privește nu doar cultivarea intelectului, dar și edificarea și dezvoltarea persoanei întregi ca o ființă psihosomatică și spirituală, în conformitate cu tripticul: Dumnezeu, omul și lumea.” În lucrarea ei pedagogică, Biserica Ortodoxă cheamă poporul lui Dumnezeu, la o participare „conștientă și activă la viața Bisericii, cultivând în ei «dorința excelentă» pentru viața în Hristos.” (*Enc 6*) Astfel, excelența educațională devine „viață în Hristos”.

2. Educația misionară și înțelesul misiunii ca „mărturie creștină”

În documentele Sfântului și Marelui Sinod nu găsim o tratare explicită a educației misionare, însă dezvoltarea teoretică a misiunii ca „mărturie creștină” oferă baza teologică și misionară a educației. Înțelesul misiunii ca „mărturie creștină” este un concept tot mai

³ Ion BRIA, *The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, World Council of Churches, 1996.

⁴ Dumitru STĂNILOAE, „Witness Through Holiness of Life”, în Ion BRIA (ed.), *Martyria/Mission: the Witness of the Orthodox Churches Today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva, 1980.

frecvent utilizat în misiologia ecumenică, dar și în celelalte misiologii confesionale. E important de menționat că accentul pe misiune ca „mărturie creștină” se datorează unui grup de misiologi ortodocși, care analizând documentul pre-sinodal despre misiune au constatat că neglija terminologia contemporană „martyria/mărturie”, introdusă în discursul misionar de arhiepiscopul Albaniei Anastasios și de părintele Ion Bria. Colectivul de misiologi a propus introducerea acestei noțiuni în textul documentului, ba mai mult, susțineau chiar schimbarea titlul documentului din „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană” în „Mărturia Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”. Același grup a sesizat și absența referirilor la „liturgia după Liturghie”, din documentul pre-conciliar.⁵ Acestea fiind zise, secțiunea următoare își propune să vadă cum înțelege Sfântul și Marele Sinod din Creta „mărturia creștină”, dar și „mărturia creștină comună”, având în vedere că tema „martyriei” este abordată și în documente misionare neortodoxe (*Angajamentul de la Cape Town, Evanghelii Gaudium, Împreună spre viață*).

3. Înțelesul teologic al misiunii ca „mărturie creștină”

Conform documentelor Sinodului din Creta apostolatul și propovăduirea Evangheliei, cunoscute, de asemenea, sub numele de *misiune*, fac parte din însăși natura Bisericii. În același sens, păstrarea și observarea poruncii lui Hristos: „Mergând, învățați (faceți ucenici din) toate neamurile” (Mt 28, 19) este „suflarea de viață” pe care Biserica o transmite în societatea umană și îmbisericește lumea prin întemeierea de noi Biserici locale (*Enc* 6). Evanghelizarea „reprezintă misiunea durabilă a Bisericii” (*MisB* 1). Important de consemnat este că „re-evangelizarea poporului lui Dumnezeu în societățile contemporane secularizate, precum și evanghelizarea celor care încă nu au ajuns să-L cunoască pe Hristos, este datoria neconținută a Bisericii.” (*Enc* 6). Astfel, evanghelizarea și re-evangelizarea sunt definite ca două aspecte diferite ale aceleași lucrări misionare. Menționăm acest

⁵ Public Orthodoxy, „Some Comments on the Mission Document by Orthodox Missiologists”, *Public Orthodoxy*, <https://publicorthodoxy.org/2016/05/09/some-comments-on-the-mission-document-by-orthodox-missiologists/>, data accesării: 20 iunie 2017.

lucru mai ales pentru faptul că în teologia catolică misiunea creștină vizează în mod tradițional numai neamurile păgâne (cf. *Ad Gentes*), iar re-evangelizarea e văzută ca o lucrare cu caracter pastoral și nu intră în domeniul analizei de tip misionar.

Având în vedere perioada de timp destul de îndelungată acordată organizării Sfântului și Marelui Sinod, precum și lunga perioadă în care a fost scris documentul, trebuie să menționăm că acesta conține paradigmele misionare care reflectă istoria Bisericii Ortodoxe din secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea. Găsim aici modelul marii trimeri (*Enc 6, MisB 1*), paradigma misiuni cu caracter universal în sens extensiv, paradigma misiunii centrată pe Biserică (*Enc 6*), modelul misiunii orientate eshatologic (*MisBis 1*), înțelegerea treimică a mărturiei creștine (*MisB 1*), semnificația liturgică a misiunii, abordării pluraliste și orientarea către social a mărturiei creștine (*MisB C-D*).

În procesul de receptare a documentului sinodal există voci care-l consideră prea teoretic și abstract. De exemplu, Evi Voulgaraki-Pissina susține că abstractizarea duce la o uniformitate care umbrește totul, textului final lipsindu-i o contextualizare a misiunii creștine, relevantă pentru bisericile locale.⁶ Cu toate că putem fi în parte de acord cu observația autoarei citate mai sus, trebuie avut în vedere scopul pentru care a fost adoptat documentul și contextul foarte general căruia i se adresează. Documentul despre misiune își propune să arate care este contribuția Bisericii Ortodoxe la soluționarea unor probleme care frământă în general lumea contemporană. Nu trebuie uitat nici faptul că acesta a purtat un alt titlu: *Contribuția Bisericii Ortodoxe la realizarea păcii, dreptății, libertății, fraternității și dragostei între popoare și la înlăturarea discriminărilor rasiale și de altă natură*⁷, iar forma actuală este rezultatul unui proces de analiză și reflecție teologică. Însăși schimbarea titlului, ca rezultat al evaluării teologice a contextului actual, ne face să dăm

⁶ Evi VOULGARAKI-PISSINA, „Reading the Document on Mission of the Holy and Great Council from a Missiological Point of View”, în *International Review of Mission* 106, 1 (2017), p. 138.

⁷ John CHRYSAVGIS, *Toward the Holy and Great Council: Retrieving a Culture of Conciliarity and Communion*, Greek Orthodox Archdiocese of America, Department of Inter-Orthodox Ecumenical & Interfaith Relations, 2016, p. 20.

credit textului sinodal și să apreciem interesul pentru misiune acordat de Sinodul din Creta.

Așadar, în documentul „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană” regăsim bazele teologice ale „mărturiei creștine” în voia lui Dumnezeu care vrea să mântuiască întreaga natură umană. Această lucrare divină se petrece și se regăsește în Biserică, înțeleasă ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu. În acest context, dimensiunea liturgică are un rol fundamental în activitatea misionară. Luând în considerare participarea comunității eclesiale la Euharistie, creștinii sunt plasați în planul realității eshatologice în care ei pot trăi viața alături de Hristos, cu toți sfinții și întreaga comunitate într-o anticipare a Împărăției lui Dumnezeu. Inspirată de această primă formă de cunoaștere a Împărăției, Biserica nu poate rămâne indiferentă la nevoile oamenilor. De aceea, iese la misiune, mărturisind experiența eshatologică avută în comuniunea euharistică.

3.1. Direcții ale mărturiei creștine

3.1.1. Demnitatea ființei umane

Conform documentelor sinodale se pot enumera câteva direcții în care se realizează mărturia creștină. Prima la care facem referire este *mărturia pentru demnitatea ființei umane* ce are la bază constituția teologică a omului și „destinului” lui, îndumnezeirea. Cei care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu sunt ridicați spre mântuire și *theosis* (îndumnezeire), ambele manifestate ca extensii ale relațiilor afective dintre Dumnezeu și creația sa. „Valoarea persoanei umane, care decurge din creația omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și din misiunea sa în planul lui Dumnezeu pentru om și pentru lume, a constituit o sursă de inspirație pentru Părinții Bisericii, care au aprofundat taina iconomiei divine. Sfântul Grigorie Teologul subliniază în acest context că Creatorul *a plasat pe om pe pământ, ca pe o a doua lume, macrocosmos în microcosmos, ca un alt înger, un închinător cu fire dublă, un contemplator al creației vizibile, un inițiat al lumii inteligibile, împărat peste toate de pe pământ, (...) o ființă vie în această lume aspirând la o alta, încununarea tainei, apropiindu-se de Dumnezeu prin îndumnezeire (theosis)* (Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 45, 7. PG 36, 632AB). Scopul întrupării Cuvântului lui Dumnezeu este îndumnezeirea omului.

Hristos, înnoindu-l în El Însuși pe vechiul Adam (cf. *Efesenii* 2, 15), a îndumnezeit, astfel, omul întreg, ceea ce constituia începutul împlinirii nădejzii noastre (Eusebiu, *Demonstratio Evangelica*, 4, 14. PG 22, 289A). Fiindcă așa cum în vechiul Adam a fost cuprins întreg neamul omenesc, tot așa, în Adam Cel Nou a fost recapitulat întreg neamul omenesc (*Cel Unul-Născut S-a făcut om ... ca să ne recapituleze și să urce la starea de la început neamul căzut al oamenilor*, (Chiril al Ierusalimului, *Comentariu la Ioan IX*, PG 74, 273D-275A). Această învățătură a Bisericii este sursa inepuizabilă a oricărui efort creștin de apărare a valorii și demnității persoanei umane.” (*MisB* 1, 2) Pe această bază, dialogul și cooperarea intercreștină este capitală în toate domeniile, în special pentru a apăra valoarea și demnitatea omului, binele și pacea în oameni. Având aceste valori comune în mărturia creștină, eforturile pacifiste ale tuturor creștinilor pot dobândi mai multă credibilitate și forță. În această direcție, Bisericele Ortodoxe își pot aduce contribuția proprie, fără implicarea unei legături care să implice sincretismul religios. (*MisB* 3)

3.1.2. *Martyria ca luptă pentru pace și dreptate socială*

Documentul vorbește, de asemenea, despre martyria pentru pace și dreptate socială. Biserica „împreună-pătimește cu toți oamenii, din diferite părți ale lumii, care sunt lipsiți de binele păcii și al dreptății.” (*MisB* C 5). Astfel, mărturia creștină este o lucrare legitimă pentru realizarea păcii și dreptății sociale, precum și pentru înlăturarea oricărui fel de discriminare. Biserica azi se confruntă cu multe provocări, având în vedere, în special, serviciul social multidimensional, conflictele sociale, condițiile economice și distanța dintre bogați și săraci. (*MisB* F, 1-4) Biserica are apoi o mare responsabilitate în *lupta împotriva sărăciei*: „Foametea nu pune în pericol numai darul dumnezeiesc al vieții pentru popoare întregi, ci afectează, de asemenea, demnitatea înaltă a persoanei umane și, în același timp, aduce ofensă lui Dumnezeu Însuși”. Documentul subliniază înțelesul profund al slujirii aproapelui. Dacă „grija pentru propria noastră hrană este un subiect material”, foarte onorabil, am spune noi, în schimb „grija pentru hrana aproapelui nostru este un subiect de ordin spiritual” (*Iacov* 2, 14-18). Și concluzionează, afirmând că „e o datorie

a tuturor Bisericilor Ortodoxe să manifeste solidaritate și să organizeze ajutorarea de o manieră eficientă față de frații în nevoi”. (MisB F, 5)

3.1.3. Caracterul profetic al mărturiei creștine

Mărturia creștină are loc azi într-o societate consumeristă, într-o lume imorală și secularizată în așa numita globalizare liberală (MisB F, 5-8) în care Biserica este chemată să dea o *mărturie profetică*: „În transmiterea învățăturii sale și în împlinirea misiunii sale mântuitoare pentru omenire, Biserica se confruntă din ce în ce mai frecvent cu manifestări ale secularizării. Biserica lui Hristos este chemată să exprime din nou și să pună în evidență mărturia sa profetică în lume, bazată pe experiența credinței, amintind astfel adevărata sa misiune, prin vestirea Împărăției lui Dumnezeu și cultivarea conștiinței unității turmei sale. Astfel se deschid perspective largi, deoarece, ca element esențial al învățăturii sale eclesiologice, ea promovează lumii fragmentate comuniunea și unitatea euharistică.” (MisB F, 9)

Având în vedere că putem accepta aspectele pozitive ale evoluției științifice în viața societății contemporane, nu putem nega consecințele negative ale acelorași realități, iar Bisericile sunt chemate să poarte mărturie comună în privința acestor consecințe. Una dintre ele este, fără îndoială, criza ecologică. „Nu trebuie uitat că bogăția naturală a pământului nu este proprietatea omului, ci a Creatorului: „Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea” (Psalm 23, 1). Astfel, Biserica Ortodoxă subliniază necesitatea protejării creației lui Dumnezeu prin cultivarea responsabilității omului față de mediul înconjurător, dăruit de Dumnezeu, evidențiind valoarea virtuților chibzuielii și cumpătării. Trebuie să ne amintim că nu doar generațiile actuale ci și cele viitoare au dreptul la bunurile naturale pe care ni le-a dăruit Creatorul.” (MisB F, 10)

Asta nu înseamnă că abilitatea de a explora științific lumea este un lucru rău. Dacă servește unor scopuri corecte, este un dar al lui Dumnezeu pentru umanitate. „Pentru Biserica Ortodoxă, capacitatea de cercetare științifică a lumii constituie un dar al lui Dumnezeu făcut omului. Însă, pe lângă această afirmație, Biserica Ortodoxă subliniază, în același timp, și pericolele pe care le implică anumite realizări științifice. Biserica Ortodoxă consideră că omul de știință este liber să

facă cercetări, dar și trebuie să întrerupă cercetarea atunci când sunt încălcate principiile creștine și umane: *Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos (1 Corinteni 6, 12); Binele nu mai este bine, dacă mijloacele sunt rele* (Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea teologică* 1, 4 PG 36, 16C). Acest punct de vedere al Bisericii se dovedește a fi din mai multe rațiuni indispensabil pentru delimitarea corectă a libertății și pentru valorificarea roadelor științei, în aproape toate domeniile ei, și în special în biologie, în care sunt preconizate atât succese, cât și riscuri. În același timp, subliniem caracterul sacru de necontestat al vieții umane, încă de la conceperea sa.” (MisB F, 11).

3.1.4. *Martyria* creștină pentru ocrotirea familiei

Un alt domeniu al mărturiei creștine este familia. Lupta pentru ocrotirea și promovarea valorilor familiei creștine este o temă de mare actualitate în aceste timpuri, din pricina influențelor neo-liberalismului promovat cu „religiozitate” în lumea contemporană. Există societăți umane foarte prospere în care ideea de familie s-a diluat atât de mult, încât pare că nu mai are nici o relevanță pentru viața oamenilor. Apoi, există alternative la viața de familie sau chiar noi înțelesuri date ideii de cuplu, fapt pentru care Biserica Ortodoxă trebuia să dea un răspuns și să exprime o poziție coerentă. Aceasta vine în documentul despre misiune sub forma grijii pastorale pentru educarea tinerețului, dar și ca extindere a responsabilității pastorale a Bisericii față de instituția familiei. Aceasta este „dăruită de Dumnezeu, deoarece ea s-a bazat întotdeauna și în mod necesar pe Sfânta Taină a Cununiei creștine” și este reafirmată „ca unire dintre un bărbat și o femeie, care reprezintă unirea dintre Hristos și Biserica Sa (Efes 5, 32).” (MisB F, 14)

3.1.5. *Mărturia creștină în dialog*

Un domeniu care a căpătat o atenție deosebită în Sinodul din Creta este dialogul Bisericii Ortodoxe cu celelalte comunități creștine. În acest context mărturia creștină este o mărturie a dialogului. Cu toate acestea, referințele explicite în privința unei mărturii creștine comune nu se regăsesc în documentul despre misiune. Pentru a o înțelege, însă, vom apela la alte două documente ale Sinodului *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* și *Enciclica Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*.

Înțelegerea misiunii ca mărturie comună trebuie să fie explicată mai întâi prin prisma relațiilor Bisericii Ortodoxe cu comunitățile neortodoxe. Acest lucru se datorează faptului că în misiologia ortodoxă, mărturia Bisericii este asociată cu însușirile apostolicității și catholicității Bisericii. Obligația de a învăța „toate națiunile” este o expresie clară a caracerului universal al misiunii Bisericii. „Biserica Ortodoxă are o conștiință comună a necesității dialogului teologic intercreștin. De aceea și consideră că este necesar ca acest dialog să fie totdeauna însoțit de mărturia în lume prin acțiuni de înțelegere reciprocă și iubire, care să exprime *bucuria negrăită a Evangheliei* (1 Petru 1, 8), excluzând orice act de prozelitism, uniație sau altă acțiune de antagonism confesional provocator. În acest spirit, Biserica Ortodoxă consideră că este important ca toți creștinii, inspirați de principiile fundamentale comune ale Evangheliei, să încerce să dea un răspuns unanim și solidar, bazat pe modelul omului nou în Hristos, la problemele spinoase ale lumii contemporane. Biserica Ortodoxă este conștientă de faptul că mișcarea pentru restaurarea unității creștinilor ia forme noi, pentru a răspunde noilor situații și pentru a face față noilor provocări ale lumii contemporane. Este imperios ca Biserica Ortodoxă să continue să aducă mărturia ei în lumea creștină divizată, pe baza tradiției apostolice și a credinței sale.” (*RelB* 23, 24) Mai mult, conform Enciclicei sinodale, dialogul ecumenic însuși este o cale de mărturie, o „mărturie în dialog”: „Biserica manifestă sensibilitate față de cei care au întrerupt comuniunea cu ea și interes față de cei care nu înțeleg glasul ei. Conștientă că ea reprezintă prezența vie a lui Hristos în lume, Biserica transformă iconomia dumnezeiască în fapte concrete, prin toate mijloacele disponibile, pentru a oferi o mărturie vrednică de crezare a adevărului, în rigoarea (acrvia) credinței apostolice. În acest spirit al înțelegerii datoriei de a mărturisi și de a oferi, *Biserica Ortodoxă a atribuit întotdeauna o importanță majoră dialogului*, în special cu creștinii eterodocși.” (*Enc* 20)

Prin urmare, pentru a avea mărturie comună trebuie să avem dialog ecumenic. Apoi, în cadrul acestor dialoguri intercreștine trebuie să găsim dimensiunea verticală, în cadrul căreia sunt dezbătute multe probleme teologice, precum și o dimensiune orizontală, în care sunt discutate aspectele morale și provocările sociale. Mărturia ortodoxă

are o direcție verticală și acest fapt implică transmiterea credinței apostolice prin intermediul Sfințelor Scripturi și al moștenirii Tradiției. Până când se va ajunge la mărturisirea aceleași credințe apostolice, putem oferi lumii întregi o mărturie comună a iubirii lui Dumnezeu.

Ca o concluzie a acestei secțiuni, subliniem că pentru Sinodul din Creta mărturia creștină ocupă un loc central în viața Bisericii. Aceasta a fost de o importanță capitală pentru întreaga istorie a Bisericii, fiind inima misiunii creștine. Cei care cred sunt martorii Învierii și experimentează această realitate în Biserică, prin Duhului Sfânt. De asemenea, mărturia comună este cale spre unitatea tuturor creștinilor. Este manifestată în nevoia de a continua sau a începe dialogul ecumenic pentru a ajunge la unitate de credință. Trebuie însă să menționăm domeniile în care „mărturia comună” poate fi realizată. În situația actuală a lumii creștine, cu durere constatăm că nu poate exista o evanghelizare comună. Însă în domeniile problemelor morale, provocărilor sociale, drepturilor omului, a familiei creștine și în educația creștină, poate exista o mărturie comună a creștinilor în fața lumii contemporane.

Sfinții Trei Ierarhi în raport cu știința epocii lor și actualitatea viziunii lor

Pr. Lect. dr. Grigore Dinu Moș

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Este bine cunoscut faptul că Sfinții Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, au interpretat Cartea Facerii în orizontul filosofic și științific al epocii lor. În studiul de față, bazat cu precădere pe interpretarea *Hexaemeron*-ului Sfântului Vasile cel Mare, dar și a unor extrase din Cuvântările teologice ale Sfântului Grigorie de Nazianz, îmi propun să semnalez succint câteva teze surprinzător de actuale din demersul exegetic al acestor sfinți părinți teologi. Pentru fiecare teză am selectat cel puțin un pasaj găitor.

1. Dimensiunea doxologică a științei și caracterul ei subsecvent și complementar în raport cu credința

„Dacă ți se pare că poate fi adevărat ceva din cele spuse (*de știința vremii – n.n.*), atunci mută-ți admirația spre Dumnezeu, Care le-a rânduie așa pe acestea! Că nu se micșorează admirația pentru lucrările mărețe din natură, dacă se descoperă chipul în care Dumnezeu le-a făcut. Iar dacă nu le socotești pe acestea adevărate, simpla ta credință să-ți fie mai puternică decât argumentele logice.”¹

¹ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, PSB, vol. 17, traducere, introducere, note și indici de D. FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 81-82.

„Când Moise a spus: Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul, a trecut sub tăcere: apa, aerul, focul și toate acelea care se nasc din aceste elemente; că acestea erau în univers ca niște completări ale lumii; dar istoria facerii le-a lăsat la o parte, pentru a deprinde mintea noastră cu cercetarea; i-a dat puține date, ca să mediteze asupra celor care nu s-au spus.”²

Din textele de mai sus rezultă neîndoielnic funcția complementară și doxologică a științei în raport cu Revelația, în viziunea Sfântului Vasile cel Mare. Mărturia Sfântului Grigorie de Nazianz întărește această poziție: când citesc *Hexaameronul* lui Vasile „mă simt mai aproape de Creator și încep să pricep temeiurile creațiunii și admir pe Creator mai mult decât înainte”(Cuvântul 43, MG., 36, 493-608)³. În a doua Cuvântare teologică, el consideră minunată știința care Îl cunoaște pe Creator din înțelegerea felului armonios și înțelept în care este alcătuit universul. El numește știință, „observarea (...) întărită de un exercițiu mai îndelungat și adunând la un loc cunoștințele dobândite înainte de mai mulți oameni, apoi dându-le o interpretare (...), făcând din vedere un început al cunoașterii”⁴. Este uimitor cât de relevantă este această definiție a științei pentru epoca noastră, mai ales conștientizarea existenței unei hermeneutici explicite sau implicite a datelor de natură științifică, care prin ele însele constituie doar un început de cunoaștere.

În a treia Cuvântare teologică, ne arată care trebuie să fie raportul dintre credință și rațiune (această din urmă întemeind paradigma științifică a unei epoci sau alta): „Când vom pune înainte puterea rațiunii, lăsând la o parte credința (...), apoi când rațiunea va fi învinsă de mărimea lucrurilor – și va fi învinsă cu necesitate, de vreme ce pornește de la slabul organ al cugetării noastre – ce se întâmplă? Se întâmplă că slăbiciunea rațiunii apare ca o slăbiciune a tainei credinței noastre și astfel subtilitatea cuvântării (*rațională – n.n.*) se arată drept o golire a Crucii, cum crede și Sf. Apostol Pavel; căci credința este plinire a învățaturii noastre.”⁵

² *Ibidem*, p. 87.

³ Sfântul GRIGORIE DE NAZIANZ, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și elogiul Sfântului Vasile cel Mare*, traducere în limba română de N. Donos, Huși, 1931, p. 187, apud. D. Fecioru, *Studiu introductiv*, PSB, vol. 17, p. 35.

⁴ Sfântul GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu*, traducere din greacă de Gh. Țilea și Nicolae I. BARBU, Editura Herald, 2008, p. 59.

⁵ *Ibidem*, p. 83.

Astfel, în opinia lor, cele ce nu s-au descoperit prin Revelație supranaturală se cunosc prin cercetarea și meditația minții, adică prin știință. Știința poate fi considerată o parte a cunoașterii naturale a omului, o expresie limitată, relativă și incompletă a Revelației naturale, dar reală și obiectivă în câmpul ei de investigație și de competență.⁶ Cartea Facerii ne arată că Dumnezeu a creat lumea și ne indică succint și concentrat principiile creației Sale, dar modul concret cum este creată lumea, în detalii de o extraordinară bogăție – ne poate arăta știința, dacă este corect interpretată.⁷

2. Multiplele exigențe ale cunoașterii

Realizarea unei astfel de sinteze cosmologice, la intersecția dintre Revelația supranaturală și Revelația naturală, presupune pregătire ascetică, curățire de patimi, eliberare de griji, muncă, cercetare și o dublă orientare a privirii, teologică și cosmologică.

„Cât de pregătit se cade să fie, oare, sufletul, care are de întâmpinat auzirea unor astfel de măreții? Trebuie să fie curățit de patimile trupului, să nu fie întunecat de grijile lumești, să-i placă să muncească, să-i fie dragă cercetarea și să se uite pretutindeni de jur împrejurul lui, de unde ar putea căpăta vreun gând vrednic de Dumnezeu.”⁸

3. Înțelegerea lumii ca „o școală și ca un loc de învățătură a sufletelor omenești”⁹

„Lumea aceasta n-a fost gândită în zadar, nici în deșert, ci pentru un scop folositor și pentru marea trebuință pe care o aduce celor ce există pe pământ, dacă lumea este într-adevăr o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute și simțite în lume o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute.”¹⁰

⁶ La Sfântul Vasile cel Mare se poate identifica o gândire paradigmatic științifică și chiar disocierea științei de ideologie. A se vedea în acest sens Doru COSTACHE, „Christian Worldview: Understandings from St. Basil the Great”, în *Cappadocian Legacy. A critical Appraisal*, St. Andrew's Orthodox Press, Sydney, 2013, pp. 101-107.

⁷ A se vedea Nikos A. MATSOUKAS, *Teologie Dogmatică și Simbolică, volumul II, Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, traducere de Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 124-125.

⁸ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, p. 71.

⁹ *Ibidem*, p. 76.

¹⁰ *Ibidem*, p. 77.

În viziunea Sfântului Vasile cel Mare, putem cunoaște „marea înțelepciune” a Creatorului chiar și din cele mai mici creații ale zidirii Lui. Din creațiile Lui mari, cum ar fi soarele și luna, ne putem face „idei mai înalte” despre Ziditor, dar și chiar și acestea ne dau niște „imagini slabe”, nevrednice de măreția Creatorului.¹¹ Animalele precum chiții cei mari, peștele sabie, rechinii, trigonul marin etc. și multe altele „care vatămă iute și necruțător”, „au fost create ca să ne sperie și să ne înspăimânte”, căci, „astfel, Ziditorul vrea ca prin toate mijloacele să te facă să fii cu minte trează, și prin nădejdea în Dumnezeu, să scapi de vătămarea lor”¹².

4. Realismul viziunii asupra naturii

Nu vedem la Sfântul Vasile nici o tendință eufemistică, forțat apologetică sau triumfalistă, de a îndulci realitatea adeseori dură și brutală a naturii. Astfel, lumea este văzută „ca o locuință potrivită tuturor celor supuși nașterii și stricăciunii”¹³, iar mortalitatea animalelor este inerentă creației lor. Carnivorele au fost create de la început cu acest caracter, cu o anatomie specifică pentru a fi prădători: dinții ascuțiți ai majorității peștilor, ghearele și ciocul păsărilor de pradă¹⁴ etc. Nu există nici măcar o aluzie în *Hexaemeron* că anatomia specifică carnivorelor și caracterul muritor al viețuitoarelor ar fi consecințe ale păcatului lui Adam, ci pentru Sf. Vasile cel Mare sunt considerate corolare firești ale caracterului lor creat în timp, căci tot ce e în timp se supune nașterii și stricăciunii.

„Așa este și natura lucrurilor celor din lume: sau cresc, sau se sfârșesc, întemeiere și stabilitate nu-și pot arăta. Se cădea dar ca trupurile viețuitoarelor și ale plantelor, legate în chip necesar de scurgere și stăpânite de mișcarea care le duce la naștere și stricăciune, se cădea, deci să fie cuprinse de natura timpului, care este înrudit cu cele supuse schimbării.”¹⁵

¹¹ *Ibidem*, p. 146.

¹² *Ibidem*, p. 155. Pentru dezvoltări ale temei „lumii ca școală teologică” în viziunea Sfântului Vasile cel Mare a se vedea Doru COSTACHE, „Christian Worldview: Understandings from St. Basil the Great”, pp. 107-119.

¹³ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilia la Hexaemeron*, p. 76.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76, p. 150, p. 159, p. 160, p. 176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 76.

5. Critica astrologiei și a altor superstiții, atât pe temeiul Revelației, cât și pe temeiul logicii și științei epocii¹⁶

Sfântul Vasile cel Mare vede în spusele astrologilor multă prostie, dar și mai multă necredință; consideră că astrologia nu este o știință¹⁷, căci este de mult răs ca „din lucruri care nu au nici o legătură unele cu altele să încerci să construiești probabilități”¹⁸. Caracterul păgân al astrologiei rezultă din faptul că pune în locul Proniei lui Dumnezeu mișcarea astrelor și planetelor și din faptul că neagă libertatea oamenilor, considerându-le destinul guvernat de aceste mișcări ale corpurilor celeste.

6. Capacitatea de a lua în considerare o diversitate de opinii filosofice și științifice, a discerne între ele și a le relativiza la nevoie, în lumina oferită de gândul existenței unui Dumnezeu transcendent lumii și lucrător în ea

Sfântul Vasile ia în discuție toate opiniile exprimate în știința și gândirea epocii sale în chestiunile nelămurite și disputate. De exemplu, cu privire la sintagma „la început” sau cu privire la ziua întâi (una) a Facerii și durata ei, sau cu privire la natura cerului și a „tăriei”, analizează mai multe variante posibile. De asemenea, are adeseori exprimări prudente de genul: „poate că...” sau „putem admite că...” sau acceptă faptul că sunt posibile mai multe interpretări. Despre natura pământului și puterea care îl ține Sf. Vasile trece în revistă toate ipotezele din știința vremii, fără a se lăsa cu totul convins de nici una din ele, pentru că nici una nu rezistă deplin la o critică exigentă a rațiunii. Și atunci concluzionează: „Trebuie, dar neapărat, fie că acceptăm că pământul se ține singur, fie că plutește pe ape, să nu ne depărtăm de gândul cel bine credincios, ci să mărturisim că toate se țin prin puterea Creatorului.”¹⁹

¹⁶ Doru COSTACHE, *Christian WORLDVIEW*, „Understandings from St. Basil the Great”, p. 100.

¹⁷ Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, p. 138.

¹⁸ *Ibidem*, p. 139.

¹⁹ *Ibidem*, p. 81.

Adică, chiar dacă identificăm cauze și legi naturale pentru fenomenele din univers, credința aduce acea lumină în care vedem că prin aceste cauze și legi naturale lucrează Creatorul și Purtătorul de grijă a toate. De altfel, această recunoaștere a existenței a unei cauzalități naturale a fenomenelor din lume, prin care lucrează Dumnezeu (de cele mai multe ori printr-o prezență discretă, smerită, ne-invazivă), este unul din principiile dialogului actual dintre știință și religie. Căci sfera științei se limitează doar la investigarea și identificarea cauzalităților și legilor naturale, însă teologia printr-un act hermeneutic întemeiat pe credință și pe exigenta perfect rațională a căutării unui sens ultim și inteligibil al alcătuirii lumii, va putea sesiza și afirma pe Dumnezeu, care se manifestă în creația Sa, atât direct, în relație personală cu creaturile conștiente, cât și indirect prin multitudinea de cauzalități, sisteme și relații deja existente în creația Sa.

În mod similar, în prima Cuvântare teologică, în ultimul paragraf, Sfântul Grigorie de Nazianz a circumscris câmpul posibil al filosofării și al diversității opiniilor omenești, în care izbânda este cu folos, iar nereușita nu este primejdioasă, și anume: despre lume, materie, suflet, înviere, Judecata de Apoi, răsplată și pedepse.²⁰ Este important să sesizăm că acest câmp deschis libertății de gândire cuprinde în special cosmologia (unde Revelația s-a întâlnit cu cele mai puternice aspirații ale omului spre cunoaștere, care au și schimbat lumea modernă) și eshatologia (unde iarăși Revelația s-a întâlnit cu cele mai adânci nădejdi ale omenirii, cu cele mai mari exigențe de realizare ale Binelui celui mai înalt).

Sf. Grigorie Teologul, în a doua Cuvântare teologică, a conceput o variantă a argumentului cosmologic care este validă și astăzi. În opinia lui, s-ar putea admite că existența lucrurilor se datorează întâmplării; s-ar putea admite că e întâmplător și faptul că ele sunt rânduite într-un anumit fel; dar nu se mai poate admite că păstrarea și păzirea acestor rânduieli, că stabilitatea și constanța legilor creației ar fi întâmplătoare. Paradoxal, la Sfântul Grigorie de Nazianz constituie argument al existenței lui Dumnezeu tocmai axioma fundamentală a științei moderne: existența constantelor fundamentale și universale; uniformitatea și stabilitatea legilor fizice din Univers.²¹

²⁰ Sfântul GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu*, p. 32.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

Este interesant să observăm, în acest context, diferențele și contradicțiile dintre Sfinți Părinți în interpretarea Cărții Facerii. De exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă categoric că Dumnezeu a creat un singur cer, pe când Sf. Vasile cel Mare vorbește de existența mai multor ceruri, iar „tăria” care desparte apele de ape este înțeleasă diferit de cei doi sfinți. Diferențele dintre interpretările lor nu sunt esențiale; chiar dacă, obiectiv și științific vorbind, interpretările lor sunt pe alocuri diferite sau contrare, acestea sunt perfect compatibile și convergente din punct de vedere teologic, căci important este scopul apologetic, pedagogic și pastoral pe care l-a urmărit fiecare, și libertatea pe care au avut-o de se folosi de o interpretare sau alta și de știința relativă și limitată a epocii lor pentru a sluji aceluiași scop: întărirea credinței, combaterea concepțiilor păgâne și slăvirea lui Dumnezeu din creația Sa.

7. Critica ateismului, a dualismului și a panteismului

„Acești filosofi, necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universului o cauză rațională, ci ideilor lor despre facerea lumii sunt concluziile neștiinței lor inițiale despre Dumnezeu.”²²

Tonul Sfântului Vasile cel Mare se înăsprește și devine radical doar împotriva opiniilor din acele curente de gândire ale epocii care au premise ateiste sau duc la ateism sau oferă o imagine a unui Dumnezeu slab și imperfect, lipsit de o reală transcendență în raport cu creația Sa. În critica unor asemenea concepții (la fel ca în respingerea astrologiei și a superstițiilor) își pune în valoare întreg arsenalul retoricii, cu întreaga stilistică a ironiei și hiperbolei, domeniu în care au excelat cel puțin la fel de mult Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie Teologul. Semnificativ este faptul că critica împotriva ateismului nu o face doar în numele credinței, ci și al rațiunii înseși. Și argumentul e valabil și astăzi: adică, cât de irațional este să spui că universul, care e plin de raționalitate și ascultă de legi exprimate în formule matematice de o incredibilă eleganță și genialitate, ar fi produsul întâmplării sau a unor cauze lipsite de conștiință și rațiune.

²² Sfântul VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, p. 73.

8. Interpretarea preponderent literală a Genezei – temei al unei viziuni cosmologice descriptive și realiste

Pentru termenii folosiți în Geneză: cer, pământ, lumină, întuneric, adânc etc, Sfântul Vasile cel Mare are în vedere o semnificație literală sau aproape de cea literală. Sfântul Vasile nu acceptă că acestea ar fi realități din alt plan decât cel material tocmai pentru a păstra Revelația nealterată de câmpul extrem de vast al posibilelor interpretări alegorice și simbolice, într-o perioadă decisivă, de cristalizare a principalelor dogme creștine. Spre exemplu, „nici adâncul nu era o mulțime de puteri potrivnice, așa cum și-au închipuit unii; dar nici întunericul nu este o putere conducătoare și rea, care luptă împotriva binelui.”²³ Despre interpretările alegorice ale „apelor de deasupra tăriei” ca fiind puterile îngerești, iar „apele de sub tărie” ca fiind cetele de demoni, sau că „cerurile ar fi însuflețite”, el afirmă: „să respingem cuvintele acestea ca pe niște interpretări făcute în vis sau ca pe niște basme băbești”²⁴ Menținând hermeneutica sa strict în spațiul lumii văzute, materiale, elimină din capul locului interpretările alegorice ce ar putea favoriza gnosticismul și dualismul, potrivit cărora ar exista un principiu paralel sau opus lui Dumnezeu, datorat fie insuficienței Sale ontologice, fie imperfecțiunii creației Lui; sau animismul potrivit căruia natura neînsuflețită ar fi, de fapt, însuflețită de spirite. Această atitudine hermeneutică restrictivă a Sfântului Vasile este actuală și astăzi, căci nu amestecă planurile realității și astfel oferă posibilitatea unei înțelegeri coerente și obiective, în ea însăși, a lumii materiale.

Peste tot se vede în interpretarea Sfântului Vasile cel Mare intenția pastorală și pedagogică a întăririi credinței și responsabilității personale. În această perspectivă el accentuează faptul că nu există un principiu ontologic și necesar al răului în lumea văzută: „nu căuta răul în afară de tine și nici nu-ți închipui o natură care să fie cauza răului, ci fiecare să se recunoască pe el însuși cauza răului care este în el”²⁵.

²³ *Ibidem*, p. 89.

²⁴ *Ibidem*, p. 108.

²⁵ *Ibidem*, p. 90.

Realismul hermeneuticii sale se bazează și pe sesizarea faptului că în Scriptură există exprimări metaforice, simbolice, spirituale, hiperbolice, în cărțile poetice mai ales, dar pentru întărirea unui sens real, concret sau a unei înțelegeri mai înalte, tainice, apofatice, cum ar fi faptul că cerurile și toată creația „laudă” pe Dumnezeu.²⁶

Totuși, interpretarea literală a Genezei are astăzi limite și riscuri majore: nu poate evita conflictul cu știința modernă și pierde din vedere dimensiunea esențial arhetipală a textului Facerii, coerența ei ontologică. De exemplu, apa din primele versete ale Genezei este o imagine sensibilă, simbolic –arhetipală, a abisului nedeterminării, a nediferențierii și informalului, iar vegetația din ziua a 3-a constituie o imagine simbolică a arhetipului arborelui cosmic, care este justificat ontologic a fi creat înaintea astrelor.

9. O înțelegere totalizantă și eshatologică a frumuseții creației

„Frumosul, în înțelesul dat aici de Scriptură, este ceea ce-i făcut în chip desăvârșit și servește bine scopului pentru care a fost făcut. (...) Artistul vede frumusețea fiecărei părți din opera sa înainte de terminarea ei și laudă fiecare parte, pentru că se duce cu gândul la sfârșitul operei lui. Un astfel de artist ni-L arată Scriptura pe Dumnezeu.”²⁷

Frumusețea e una din resorturile contemplației naturale. Ea presupune o intuiție a totalității, o deschidere spre infinitatea lui Dumnezeu, precum și „intersecția” tuturor însușirilor făpturilor. Frumusețea insuflă doxologia, până la forme de catharsis, până la rănirea inimii de dragostea lui Dumnezeu.

10. „Pogorământul” lui Dumnezeu în Descoperirea din Geneză

Sfântul Ioan Gură de Aur accentuează puternic ideea „pogorământului” și a „pedagogiei” cuprinse în Descoperirea dumnezeiască din Cartea Facerii, potrivit cu nevoile și orizontul înțelegerii lui Moise și a oamenilor din acea epocă.

²⁶ *Ibidem*, p. 108.

²⁷ *Ibidem*, pp. 108-109.

„De aceea, Duhul cel Sfânt a istorisit așa pe toate acestea, coborând limba profetului la puterea de înțelegere a ascultătorilor.”²⁸

„Vorbea iudeilor, unor oameni îndrăgostiți peste măsură de cele din lumea aceasta, unor oameni care nu puteau să își închipuie nimic spiritual.”²⁹

Astfel, contextul cultural și științific al comunității umane căreia Revelația dumnezeiască s-a adresat pentru prima oară a fost determinant pentru unele formulări din Geneză. Spre exemplu, soarele apare în ordinea creației abia în ziua a 4-a, după vegetație, pentru a descu-raja tentația zeificării soarelui de către omul primitiv.

De asemenea, geocentrismul biblic și patristic trebuie înțeles în contextul științei epocii. Cvasitotalitatea părinților teologi ai Bisericii a afirmat că Pământul este imobil și că soarele și planetele și întreaga boltă cerească se învârt în jurul Pământului. Chiar dacă acum ne aflăm într-o altă paradigmă științifică, obiectiv mai corectă, acest fapt nu este foarte relevant din punct de vedere teologic. Ba chiar putem păstra o viziune geocentrică sub 3 aspecte, unul teologic, unul cosmologic, și unul chiar științific: teologic, Pământul este centrul universului, pentru că aici s-a întrupat Fiul Lui Dumnezeu; cosmologic, Pământul este, cel puțin deocamdată, centrul de observație al întregului univers; iar științific, în virtutea teoriei relativității nu există nici un punct absolut de referință în univers, și tocmai de aceea putem considera drept centru relativ orice punct spațio-temporal.

Concluzii

În afară de propensiunea spre frumusețe, contemplația naturală mai are încă două caracteristici: este iconică, adică vede pe Dumnezeu prin fiecare aspect al creației și este ipostatică, adică surprinde articulația concretă, ipostatică, a fiecărui lucru din lume – ca parte integrantă a unui dialog personal dintre Dumnezeu și om. Mai târziu Sf. Grigorie Palama va arăta că rațiunile divine ale lucrurilor nu sunt

²⁸ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, PSB, vol. 21, traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 49.

²⁹ Ibidem, p. 41.

doar la nivel general, la nivelul speciilor – ceea ce poate surprinde și formula știința – ci merg până la nivelul existenței concrete, ipostatice.

Aceste dimensiuni ale contemplației naturale arată superioritatea acesteia față de cunoașterea științifică. Cunoașterii științifice (mai ales începând cu modernitatea, când știința s-a separat de celelalte forme de cunoaștere) îi lipsește dimensiune doxologică, iconică, ipostatică, arhetipală, calitativă, ierarhică și simbolică, ea are o perspectivă pur cantitativă, omogenă, numeric-abstractă, obiectivă și obiectivantă, ea este aniconică. Mai mult, naturalismul metodologic al științei (faptul că prin însăși metoda sa nu poate să investigheze decât ce se află în planul natural și material al lumii) poate ușor să devină un naturalism gnoseologic și metafizic, adică să prezume că nu există nimic supranatural, nimic în afara câmpului de investigație al științei. De asemenea, dimensiunea aniconică a științei poate să alimenteze o viziune iconoclastă asupra lumii, să determine o opacitate prin care ochiul omului să nu mai treacă spre ordinea transcendentă, dumnezeiască a creației. În același timp, datele oferite de știință, interpretate în cheie teologică, pot fi un preambul, o anticameră a cunoașterii naturale, pot îmbogăți considerabil capacitatea noastră de a primi, a înțelege și a ne minuna de Dumnezeu, care ni Se descoperă și pe calea Revelației naturale.

Dacă Sfinții Trei Ierarhi au folosit știința epocii lor spre întărirea credinței, spre înmulțirea laudei lui Dumnezeu, tot așa în zilele noastre, lărgirea și aprofundarea cunoștințelor științifice despre acest univers incredibil de vast și de surprinzător, ar trebui să ducă și mai mult la slăvirea Creatorului.

Educația religioasă și valoarea sa integrativă

Pr. Lect. dr. Gheorghe Șanta

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Lumea modernă deseori ne spune că în privința întrebărilor și răspunsurilor în special în domenii precum: religie, morală, etică, nu mai sunt necesare sau binevenite. În viziunea modernă, fiecare persoană este o individualitate, și tot ceea ce este religios, moral și etic este o problemă de alegere individuală, o decizie subiectivă și o înțelegere particulară. Ei pot gândi la ce le place și face ce vor, preluând din educație ceea ce consideră bun pentru ei, abandonând restul. Educatorii trebuie să învețe cum să aibă grijă de cei ce au fost în mod grav loviți de raportarea modernă la realitate, atât cea individualistă cât și cea reacționară.

Pentru a preîntâmpina unele disfuncționalități în realizarea scopurilor educației legate de dezvoltarea armonioasă, creatoare a personalității, este necesară cunoașterea realității, explicațiile date de psihologie, metodele de cercetare legate de dimensiunea interioară a persoanei, ceea ce de fapt implică educația religioasă. Cunoașterea, înțelegerea personalității, a componentelor sale, a obiectului educației (copilul, tânărul, adultul), pentru a orienta optim, a concepe și desfășura intervenția educativă diferențiat. Educația este o acțiune ce se desfășoară în spiritul finalităților, având logica sa internă¹.

¹ Cf. Marin CĂLIN, *Teoria educației*, Editura All, București, p. 32.

Misiunea formatoare de conturare a personalității umane devine idealul explicit al educației religioase, perfectarea în om a dimensiunii îndumnezeirii ca structură inseparabilă psiho-fizică, pentru a intra în împărăția perfecțiunii, prin comuniune cu Dumnezeu. Trăim o istorie dureroasă, bazată pe separația dintre lumea obiectivă, a economiei, a muncii, a tehnologiei, și cea subiectivă, a culturii, a sensului, a libertății și creativității. Domeniul contemporan al mijloacelor de comunicație (mass-media) agravează această separație, fiindcă societatea rămâne dependentă de o ideologie liberalistă și consumistă, căutând să dezvolte libertatea reală a subiectului prin intermediul pieței dominante și prin refuzul dimensiunii spirituale a vieții². Este important a semna o nouă deformare operată în organismul psihic al omului modern, având o cauză mai puțin sesizată, și anume tehnicizarea ultramodernă, care a introdus un caracter rece și metalic, înnăbușind în sufletul copiilor afectivitatea. Este imperios necesar ca dimensiunea emoțională a persoanei să fie restaurată prin educație, care prin metodele specifice și mijloacele de valoare să-și recapete rolul formator. O privire în jurul nostru ne descoperă numai ființe grăbite, alergând ca sub presiunea unei obsesii după senzații și bogăție, sau ființe cu fețe obosite de neînfrânare. Această situație ascunde o indiferență, care la rândul ei trădează un imens pustiu lăuntric. Expresia lui Alexis Carrel: omul devine străin într-o lume în care a devenit și el creator³.

Tragedia modernă traversată de om provine de la nesocotirea valorilor religioase și morale, care, într-o ordine ierarhică normală, trebuie să fie prioritare. Acestea trebuie să servească drept criteriu de prețuire a celorlalte, prțuire care se face după locul pe care îl ocupă fiecare pe scara ierarhică a valorilor, ordonată la aceea a scopurilor, în care scopul valorilor religioase creștine este îndumnezeirea. Aceste valori nu suprimă celelalte valori, ci le respectă, întrucât fiecare valoare își are rostul îndreptățit și libertatea necesară în ceea ce privește metodologia proprie. Fără valorificarea morală și religioasă,

² George VĂIDEANU, *Educația la frontiera dintre milenii*, Editura Politică, București, 1938, p. 40.

³ Alexis CARREL, *Omul, ființă necunoscută*, trad. de Lia Busuioceanu, Editura Cugetarea, București, 1996, p. 21.

celelalte valori nu pot fi de altfel nici concepute ca valori în raport cu omul. Ierarhia creștină a valorilor este foarte simplă, mai dificilă este aderarea la ea. Una dintre piedici și cea mai însemnată este faptul că trăim o existență banală, aruncată, căzută și pierdută în lume, iar când dorim să ne eliberăm de ceea ce ne este exterior, în loc de a intra în noi înșine, pentru a ne regăsi și a descoperi exigențele fundamentale ale sufletului nostru, fugim și atunci de noi înșine, căutând plăceri ieftine. Inversarea valorilor se datorează unei antropologii greșite. Nu s-a înțeles că omul este o ființă naturală, dar în același timp și supranaturală. Tăindu-i-se legătura cu Dumnezeu, și redus la propriile lui forțe naturale, omul a devenit robul nevoilor și plăcerilor. Umanismul antropocentric nu sfârșește cum s-ar crede, printr-o afirmare a omului ci printr-o negare a lui. Lipsit de suportul spiritual al credinței creștine, nimic nu-l mai poate apăra împotriva haosului. Omul fără Dumnezeu încetează de a mai fi om. Prin valorile religioase viața își capătă un sens, lumea un conținut, știința un reazăm, etica o sancțiune și estetica o misiune⁴.

Educația religioasă are un rol esențial în acest univers marcat de nihilism, cu condiția ca ea însăși să nu intre în jocul nihilismului. Ea ar putea atenua din unilateralitatea deplasării spre raționalitatea sau pragmatismele excesive, în beneficiul unei culturi a sufletului atât de necesară oamenilor începutului de mileniu. Salvarea omului și a culturii lui nu este posibilă decât prin încreștinarea efectivă a omenirii⁵. Se poate spune că omul acestui început de mileniu se află în fața uneia dintre cele mai răscolitoare necesități spirituale; să aibă conștiința că îi lipsește ceva, căutând a depăși starea centrifugală, pentru a se realiza pe sine și a nu se distruge. Omul contemporan suferă încă de teama de lumină; mulți încearcă să pătrundă în universul cunoașterii pe o scară întunecată, la capătul ei nu există nici lumină nici sens. Cât adevăr găsim în cuvintele Domnului (Lumina a venit în lume și oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina. Căci faptele lor erau rele. Ioan 3,19).

⁴ I. G. SAVIN, *Cultură și religie*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 21.

⁵ Constantin C. PAVEL, *Tragedia omului în cultura modernă*, Editura Anastasia, București, 1997, p. 66.

Făcându-ne o viziune corectă despre ființa umană și lumea în care își duce existența, acum, la început de mileniu, tulburat de deznadejde și îndoială, de păcate și corupție, lipsit de iubire, dragoste și respect, bolnav de psihoze și delăsare, se impune cu stringență lucrarea misionară a Bisericii realizată prin educație pentru modelarea sufletelor copiilor și a vieții lor în Hristos. Realitatea vieții cotidiene ne dezvăluie noi carențe în realizarea conduitei morale, fapt ce rezultă din familii dezorganizate, cu mare indiferență față de copii, afectivitate redusă, situație materială și intelectuală precară, neștiind ce atitudini să aleagă în fața copiilor aflați la vârsta incertitudinilor; e necesară o renaștere spirituală a tineretului care să remodeleze, să vindece lumea bolnavă. Copiii au mare nevoie de dragoste, adevăr, speranță, încredere, acestea le dăruiește Hristos prin Biserica Sa, locul unde ei își găsesc adevăratul sens, mai ales că agresivitatea și violența au atins cote alarmante în zilele noastre.

Copilăria este cel mai încununat moment pedagogic, tot ce asimilează acum intră în structura psiho-fizică a copilului și se dezvoltă împreună cu el. Dacă e pierdut acest moment, cu nimic nu mai poate fi suplimentat, căci, după cum spune Sf. Ioan Gură de Aur: sufletul copiilor este ca pânza albă, în orice fel se va vopsi întâi, așa va fi până la sfârșit. Așa și copiii cei mici, când se obișnuiesc la bine, anevoie se întorc la rău⁶.

La această vârstă se pot forma sentimente de dreptate, de adevăr, de corectitudine, solidaritate, sau, sentimente de intoleranță față de ceea ce este incorect, neadevărat. Minciuna, înșelătoria, încep să fie sesizate și blamate, la fel agresivitatea și conduita egocentrică în relațiile cu alți copii. Educația religioasă nu poate să realizeze desăvârșirea morală, dar reușește să modeleze caractere morale, conturând o personalitate morală.

Nimeni și nici un fel de pedagogie nu pot tăgădui că în om există setea de adevăr, de bine, de dreptate, de frumusețe negrăită, de iubire, de viață care să învingă moartea, pe care în mod firesc o refuzăm, ori tocmai Logosul Divin (Hristos Domnul), călăuzind educația în general și cea religioasă în special, pe educatori și discipoli, dă viață acestor năzunțe firești ale persoanei umane.

⁶ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre educația copiilor*, trad. de Arhid. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 108.

Privind și mai pofund și mai deplin condiția noastră umană, în decorul ei firesc, nu ne putem mulțumi doar cu limtele acestei vieți, ori creștinismul descoperă și încredințează despre existența vieții viitoare. Această însuflețire pornită din interior îi dă energie, o înaripează, o scoate din comoditate, din limitele relativismului, și o deschide către țelul unei desăvârșirii inepuizabile, fără hotar.

Pedagogul român Gh. G. Antonescu susține educația religioasă la toate nivelele preuniversitare și într-o anumită măsură și la Universitate unde știința să fie predată având ca reper idealismul moral și religios⁷.

O educație autentică întemeiază și susține toate valorile, toate formele de educație: morală, civică, estetică, științifică, iar, valorile religioase sunt integrative. Ele integrează, unifică, constituie într-un tot solidar și coerent, toate valorile cuprinse de conștiința omului. Prin valorie religioase se înalță arcul de boltă care unește valorie cele mai îndepărte, adună adăpostește pe cele mai variate. O persoană cuprinde diferite valori, pe cele mai multe dintre ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atâta timp cât valoarea religioasă nu li se adaugă. Dimpotrivă, atunci când ne aflăm în prezența unei concepții axiologice generale, adică a unei filosofii practice, manifestând unitate și coerență, simțim lămurit chiar dacă gânditorul nu o afirmă niciodată, că existența religioasă domină întreaga construcție⁸.

Educația religioasă presupune o introducere a copilului în marile mistere, facilitând întâlnirea și înțelegerea religiei și a tradiției creștine, iar experiența religioasă îl face să înțeleagă și să acționeze mai bine, îl invită la reflecție, îl luminează interior. De fapt, creștinismul pus în valoare prin educație se descoperă nu ca un simplu codice moral, ci un răspuns structural al vieții noastre, atunci când ne confruntăm cu o alteritate, invitându-ne să trăim în relație de iubire cu ceilalți⁹. În acest sens, creștinismul este înțeles în plenitudinea sa ca iubire deplină și plină de lumină, iar viața în Hristos, bucurie și sens.

⁷ Gh. G. ANTONESCU, *Educația morală și religioasă în școala românească*, București, 1937, p. 63.

⁸ Tudor VIANU, *Introducere în teoria valorilor* în „Studii de filosofia culturii”, București, 1982, p. 102.

⁹ Tudor VIANU, *Introducere în teoria valorilor*, p. 102.

Educația religioasă o cere copilul, care poartă întipărită în el pecetea chipului lui Dumnezeu, existând o înrudire de structură între sufletul copilului și realitatea religioasă, ca formă psihologică, fiind mai apropiat de mirajul și grandoarea creației, de marele ei realism nevăzut. Sufletul său este mai accesibil dialecticii de sublimare pe care o reprezintă religia. Dacă i se ascunde această latură delicată și sensibilă a propriei sale ființe, el duce o viață falsă.

Ideea că în natura copilăriei se ascunde paradisul viitor este confirmată de pedagogia modernă. Aceasta o regăsim ca bază a sistemului de educație al Mariei Montessori. În urma cercetărilor făcute a ajuns la concluzia, că există în om o natură ascunsă, o natură acoperită de un văl nepătruns, deci necunoscută: e natura lui cea adevărată, pe care a primit-o în momentul creației, natura sănătoasă... S-ar putea spune că energiile morale ale copiilor ne dau o lecție asupra iertării. Natura adâncă a copilului se întoarce la suprafață nu de șapte ori, ci de șaptezeci de ori câte șapte, iertând parcă de fiecare dată represiunea adultului¹⁰.

Descoperirea acestei naturi adânci și adevărate a copilului, ce se vedește în tendințele lui native, e calea regenerării lumii. Acceptarea ideilor noi ale pedagogiei mărturisesc de posibilitatea paradisului duhovnicesc, ca început și oglindă a Logosului Divin. De aceea, nu se poate neglija finalitatea omului și umanității explicită din perspectiva creștinismului, care se fundamentează pe experiența efectivă a prezenței lui Dumnezeu în lume și în viața fiecărei persoane. Educația religioasă pregătește copilul pentru o percepție globală asupra existenței, răspunzând unei exigențe a împlinirii, depășind formația strict intelectuală, morală și artistică.

Misiunea formatoare a educației religioase de modelare a personalității umane devine idealul explicit al său, urmărindu-se dimensiunea spirituală, „îndumnezeirea sa”. Educația religioasă conduce la înțelegerea vieții morale în Hristos; acceptând-o și trăind-o, ființa umană iese din singurătate și unilateralitate și se regăsește pe sine în Dumnezeu. Această participare a lui Dumnezeu la uman este decisivă întru educația și schimbarea sa, putere ce vine de sus, inaugurată de Dumnezeu

¹⁰ Maria MONTESSORI, *Taina copilăriei*, trad. de I. Sulea Firu, București, 1938, p. 176.

prin darul prezenței Sale. Educația pentru valori și prin valori conduce ființa copilului până la zămislirea frumuseții și dragostei.

Creștinismul vizând valoarea ca instanță ce depășește existența concretă, imprimându-i o formă aparte prin aceea că Dumnezeu este mediatorul dintre existență și valoare, pentru că El întruchipează modelul suprem al valorii spre care existența trebuie să se îndrepte. Lumea este valorizată prin raportarea la instanța divină, și existența este devalorizată de îndată ce raportul cu Dumnezeu este afectat sau întrerupt. În grația divină valoarea se ipostaziază dintr-o dată dublu: ea este primită ca un dar, dar cucerită prin meritele proprii¹¹, deoarece valoarea am posedat-o cândva, iar în urma pierderii ei prin păcatul neascultării, s-a început procesul conștientizării acestei valori pierdute. Omul are un statut și destin eshatologic bine definit încă din clipa zămislirii. Creatorul L-a înzestrat pe om cu tot ceea ce-i era necesar împlinirii scopului vieții: conștiința de sine, de cele din jur și de deasupra sa, capacitatea și libertatea de a stăpâni, transforma și umaniza lumea într-o conlucrare dialogică permanentă cu El. Această zestre nativă conferă omului o poziție unică în universul creației. El se situează între lume și Dumnezeu, iar lumea i-a fost oferită ca dar și mediu de lucrare. Această situație ambivalentă a omului: pe de o parte înrudirea cu universul creat, pe de altă parte participarea lui la plinătatea divină este subliniată de Sfântul Grigorie de Nazians: „în calitatea mea de țărână, sunt atașat de viața de aici de jos, însă fiind și o părtică divină, port în pieptul meu dorința după o viață viitoare”¹².

Tudor Vianu face o clasificare a valorilor după unele criterii privind integrabilul și integrativul; astfel avem valori:

Integrabile (valorile economice) pentru că pot fi cuprinse și în alte structuri axiologice;

Neintegrabile (valorile estetice) pentru că se refuză lucrării de însumare;

Integrative (valorile religioase) pentru că pot lucra ca factori însumativi¹³.

¹¹ Louis LAVELLE, *Traite des valeurs*, vol. I, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 61.

¹² Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 95.

¹³ Tudor VIANU, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Cugetarea, București 1942, p. 141.

Fără relaționarea la o dimensiune profundă a existenței, cea conturată în lumea valorilor, însăși viața și activitatea omului își pierd din substanță. Valorile sunt valabilități eterne. Valorile supreme: Adevărul, Binele, Frumosul, se trăiesc de către știința normativă (deosebită de conștiința empirică și de conștiința generală) ca realitate transcendentă în Dumnezeu ca valoare a valorilor, în care se ancorează și se unifică. Rostul vieții omului constă în a coborî valorile eterne în real, în a realiza valorile, a crea cultura. Existența umană pătrunzând în lumea valorilor are un punct de spijin în univers, iese din singularitate și intră în comuniunea iubirii cu Dumnezeu și cu semenii.

Prin structura și destinația sa omul este o ființă comunitară, nu poate trăi singur și nici nu poate deveni om, fără ajutorul altui om, alte persoane care să-l iubească, cu care să vorbească, să-l umanizeze, în adevăratul sens al cuvântului.

Lumea valorilor fortifică sufletul și-l direcționează spre cucerirea lumii spirituale întemeiate pe autonomie morală.

Omenirea întreagă trăiește drama unei profunde schimbări sufletești, aflându-se în căutarea unui echilibru, a unui centru spiritual, din motivul unui eșec, deoarece vrea să se înnoiască doar prin propriile puteri, prea legat de lumea din jur, făcând reforme și legi neputincioase. Totul este fără sens și fără valoare atâta timp cât crația de valori este ruptă de Dumnezeu, de suflet, de mântuire. Valorile sunt răsturnate, veșnicul este înlocuit cu vremelnicul, concepții și principii de viață, devin compromisuri, valoarea de suflet este substituită valorii de trup, omul spiritual este transformat în omul economic, aflat în căutarea și satisfacerea poftelor sale.

Omul închizându-se în sine, distrugând punțile ce îl legau de ceilalți, a devenit egoist și generator al egoismului, iar în comunitate urmările sunt: neliniștea, ura, dezbinarea, violența, înlocuind iubire, pacea, înțelegerea, mila etc.

A trăi viața doar pe plan biologic, material este un nonsens, iar moralitatea și spiritualitatea, într-un asemenea context, este doar un deziderat, totuși, se încearcă o regăsire a identității și spiritualității prin educația religioasă. Vorbind de educația moral-religioasă, unii pedagogi spun că este un segment al educației generale, dar, anali-

zând toate aspectele educației în general vom constata că toată educația în ansamblul său trebuie să fie morală, chiar și cea fizică¹⁴.

Educația în general include sau se bazează în primul rând pe valorile morale, ilustrate prin exemplul și comportamentul unor personalități care au schimbat istoria omenirii, direcționând-o spre un scop înalt. Amintesc în sensul acesta pe Sf. Apostol Pavel care îi îndemna pe ucenicii săi: Fiți mie următori, precum și eu sunt Lui Hristos (I Corinteni 4,16). Restaurarea morală are un început: conștiințizarea căderii. Pentru acest început educația are un rol hotărâtor. În copilărie există puternice tendințe pentru a depăși această lume, de a sălta dincolo de realitatea palpabilă. Educația creștină este un exercițiu eroic continuu, și constă într-un demers pedagogic de a păstra pe om la nivelul purității, nevinovăției, normalității, dublat de harul Lui Dumnezeu, în care lucrarea sinergică este de a atinge obiectivele propuse. Educația creștină își asumă rolul de călăuzitor pe drumul cunoașterii Lui Dumnezeu.

O perioadă de tranziție între copilărie și maturitate este adolescența, caracterizată printr-o serie de trăsături generale și specifice care condiționează și determină procesul de cristalizare al personalității. Din mulțimea și diversitatea definițiilor adesea contradictorii privind această etapă a vieții, rezultă complexitatea și necesitatea tratării subiectului cu cea mai deplină serozitate. Profesorul Ioan Nicola consideră adolescența vârsta de aur¹⁵. Iar un binecunoscut psiholog clujean L. Bologa, nota câteva reflecții pe tema adolescenței, la fel de actuale și azi: adolescența este etapa tatonărilor, a încercărilor nesfârșite cu toate că au un singur scop, pregătirea pentru viața adultă. În ea se încrucișează apucăturile naive ale copilăriei cu tendințele serioase ale adultului. Întreaga structură psiho-fizică a adolescentului prezintă o lipsă de stabilitate în orice direcție. Un criticism extrem caracterizează latura sa intelectuală, adolescentul nu mai primește nimic fără a trece totul prin judecata proprie¹⁶.

¹⁴ Dumitru SALADE, *Educație și personalitate*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1995, p. 76.

¹⁵ Ioan NICOLA, *Tratat de pedagogie școlară*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 113.

¹⁶ L. BOLOGA, *Psihologia vieții religioase*, Editura Cartea Românească, Cluj, 1930, p. 71.

Fenomenologia darului și educația religioasă

Lect. dr. dr. Nicolae Turcan

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

I. Fenomenologia darului

Fenomenologia darului este cel mai bine exemplificată de meditația fenomenologului francez Jean-Luc Marion. Marion răspunde lui Marcel Mauss, care subliniase că darul se cere înapoiat și se bazează pe reciprocitate, fiind un fel de schimb economic; de asemenea, răspunde lui Jacques Derrida, care insistase, paradoxal, că există o identitate între condițiile de posibilitate ale darului și cele de imposibilitate, că darul rămâne dar, adică nu se transformă în schimb economic, doar atunci când nu există.¹

Ca „filosof al darului”², Marion subliniază că acesta „devine cu atât *mai* invizibil, cu cât se dă *mai* efectiv”.³ Chiar dacă darul se oferă fără măsură, el se poate vedea abolit în contrariul său care este

¹ Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, p. 132.

² Christina M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Indiana University Press, Bloomington, 2014, p. 124.

³ Jean-Luc Marion, *Despre raționalitatea Revelației și iraționalitatea credincioșilor*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2014, p. 198 [179]; Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir: réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants* (Communio), Éditions Parole et Silence, Paris, 2010. În continuare, vom reda între paranteze drepte, imediat după paginile din edițiile românești, paginile din edițiile franceze consultate. Edițiile franceze vor apărea la prima citare a traducerii românești.

schimbul.⁴ Depășind echivalența dintre dar și schimb, pe care o subliniasse Marcel Mauss⁵ și dialogând cu meditația derrideană asupra darului, care rămânea totuși prinsă în cercul reciprocității și al schimbului⁶, Marion arată că darul și schimbul se contrazic și că există și daruri care scapă schimbului economic în cazul în care lipsește unul dintre elementele constitutive – donator (dăruitor), donatar (primitor) sau dar.⁷ Darul ar trebui să fie „pură gratuitate” și să presupună absența oricărei norme de înapoiere către donator, de către donatar, a unui echivalent. Faptul este explicabil prin punerea între paranteze a donatarului, a donatarului și a darului însuși.

Reducția donatarului

Darul are nevoie de o gratuitate deplină pentru a nu cădea în termenii schimbului economic, gratuitate realizată de această triplă reducere. Donatarul poate să primească darul transformându-l în schimb în condițiile în care el primește, de fapt, pe lângă dar și o datorie ce trebuie restituită. Darul pierde, transformându-se în schimb, atunci când donatarul înapoiază un alt bun, care să echilibreze datoria pe care credea că o primise odată cu darul acceptat, la fel cum anulează darul dacă nu va înapoia nimic, rămânând legat cu recunoștință viitoare pentru ceea ce a primit, acceptând un fel de statut de servitor față de stăpânul său. Dispariția darului are loc chiar și dacă donatarul neagă că ar fi primit ceva, mințind sau argumentând că nu a fost vorba decât de o promisiune.⁸

Punerea între paranteze a donatarului – care restituie darului calitatea de dar, scoțându-l de sub imperiul schimbului – are loc în mai multe cazuri. Când donatarul este *anonim*, ca în exemplul darului

⁴ Jean-Luc Marion, *Certitudini negative*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2013, p. 153 [141]; Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Figures), Grasset, Paris, 2010.

⁵ În civilizația scandinavă și în alte civilizații, darurile sunt „înapoiate în mod obligatoriu”, darul este „liber și gratuit, dar în același timp constrâns și interesat”, există o „forță ce-l determină pe cel ce primește să întoarcă la rândul său darul”. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, trad. Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Polirom, Iași, 1997, pp. 45-46.

⁶ Jacques Derrida, *Donner le temps*, Éditions Galilée, Paris, 1991.

⁷ Christina M. Gschwandtner, *Marion and Theology*, Bloomsbury T&T Clark, 2016, p. 57.

⁸ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, p. 154 [142].

oferit la o strângere de fonduri unui necunoscut care are nevoie de ajutor;⁹ când donatarul este *inamic*, caz în care el nu va vrea și nu va putea înapoia nimic în schimb, ba chiar îl va refuza, prilej pentru Marion să facă o paralelă cu iubirea de vrăjmași pe care o poruncește Hristos:

„Numai dușmanul face darul cu putință: el pune în evidență darul tocmai negându-i reciprocitatea (*réciprocité*) – spre deosebire de prieten care coboară involuntar darul la rangul unui împrumut cu dobândă. Dușmanul devine astfel aliatul darului, iar prietenul adversarul darului.”¹⁰

Ori, în alte cuvinte, subliniate de Marion, „*Dușmanul meu apare drept cel mai bun prieten al darului meu*”.¹¹ Și, de asemenea, donatarul este pus între paranteze atunci când donatarul este *ingrat*, care nu suportă darul, dar îl acceptă totuși și nu vrea să dea nimic înapoi.

În ceea ce privește educația religioasă, reducția donatarului/primitorului ar însemna ca educația să fie făcută în condițiile unui refuz al ei, de pildă a învăța credința pe un ateu, care nu va accepta învățătura. Ateismul reprezintă cazul în care darul educației religioase rămâne dar pur, fără a se transforma în schimb economic, de vreme ce nu numai că primitorul va refuza darul, lăsând învățătura adevărului să se rostească în pustiu, ci el va putea răspunde cu adversitate și dușmănie, răsplătind binelui cu rău.

Dacă aceste figuri ale darului, anonimatul, dușmănia, ingratitudinea, cărora le adăugăm *ateismul*, par negative, nu e mai puțin adevărat că punerea între paranteze a donatarului/primitorului se realizează și în mod pozitiv, de pildă în cazul așteptării eshatologice și în cel al universalului. Pentru exemplul eshatologic, Marion oferă parabola în care Hristos revine la sfârșitul lumii și judecă după criteriul darurilor făcute pe pământ, asumând El Însuși poziția donatarului/primitorului universal: „Adevăr vă spun, întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei preamici, Mie Mi-ați făcut” (Mt 25, 40). Ceea

⁹ *Ibidem*, pp. 171 [155-156].

¹⁰ Jean-Luc MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. Maria Cornelia Ică jr, prezentare de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, p. 169 [149]; Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 4^e édition corrigée et augmentée (ed. I: 1997), PUF, Paris, 2013.

¹¹ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, p. 172 [159].

ce înseamnă că Hristos a fost ascuns, s-a retras, lăsând vederii doar pe săraci, El însuși punându-se între paranteze.¹²

Acest exemplu ar putea fi interpretat în contextul educației, pentru care săracii sunt metafora pentru ignoranți, necatehizați și catehumeni, cărora li se transmite învățătura credinței. Aici rămâne obiecția că dăruitorii și învățătorii reușesc totuși să vadă în săraci și în cei necunoscători ai credinței pe Hristos însuși, care îi va și răsplăti la a doua Sa venire. Un posibil răspuns ar fi acela că vederea prin credință este altceva decât vederea fenomenului donatarului, ea neasigurând condițiile fenomenologice de constituire, ci doar condiții teologice. Învățătorul vede în ei chipul lui Dumnezeu, pe posibili fii ai lui Dumnezeu și frați ai săi. Hristos se ascunde în fiecare și fiecare așteaptă ca iubirea să se manifeste pe toate căile, inclusiv pe cea a învățăturii, dar acestea se oferă prin credință, nu ca fenomen care ar transforma darul în schimb. Darul rămâne dar în acest caz în care primitorul Hristos este ascuns.

Un alt model este reprezentat de darul făcut în numele unui universal – idee, națiune, patrie, urmași. Donatarii vor primi darul nu pentru a-l înapoia donatorului, ci pentru a-l dona la rândul lor mai departe, altor donatari, așa cum se întâmplă în tradiție.¹³ Când, de exemplu, se transmite învățătura lui Hristos, transmiterea nu vizează doar pe cei care o aud, ci și pe ceilalți, care n-au fost de față, cei pe care Hristos îi fericește că „n-au văzut și au crezut” (In 20, 29). Pentru aceștia darul învățăturii este mai autentic decât pentru cei prezenți, pentru că prin absența lor, ei asigură puritatea darului învățăturii rostite ca tradiție, peste veacuri. Modelul este și mai evident în cazul cărților scrise de Sfinții Părinți, cărți adresate nu doar contemporanilor, ci și celor ce vor veni, posterității. Moartea sau martiriul nu mai permit nicio înapoiere a darului în condițiile acestei lumi.

Donatarul/primitorul nu va putea înapoia darul făcut, de pildă sacrificiul cu propria viață, fiindcă el este absent. „Sacrificiul dublează darul în abandon”¹⁴, fiindcă el nu mai poate reprimi nimic din ceea ce a

¹² Cf. Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, p. 213 [193].

¹³ Jean-Luc MARION, *Fiind dat*, pp. 164-176 [143-157].

¹⁴ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, p. 222 [204].

dat, în niciun viitor mundan.¹⁵ Exemplul dat de Marion aici este cel al lui Avraam care ascultă de porunca lui Dumnezeu de a-l jertfi pe Isaac, fiul său (Fc 22, 1-19).¹⁶ Isaac îi aparține lui Dumnezeu de două ori, o dată în calitate de prim născut, după porunca „pe cel întâi născut dintre fiii tăi să Mi-l dai mie” (Iș 22, 28); în al doilea rând pentru că Avraam îl primise ca dar de la Dumnezeu când nu mai spera să aibă copii și când Sara, soția sa, era bătrână (Fc 18, 11). Avraam trebuie să-l piardă deci pe Isaac, pentru a-i da statutul său de dar prin reducerea la donație, adică „să-l abandoneze (*abandonner*) pentru a asigura redundanța primului dar (*don*)”¹⁷, ceea ce face ca sacrificiul lui Isaac inutil. Iată pe larg argumentul lui Marion:

„Această abandonare (*abandon*) de către Avraam a darului (*don*) lui Isaac, abandonare care îl redă donatorului său și îl recunoaște ca donat (*donné*), realizează tot ceea ce Dumnezeu aștepta de fapt de la sacrificiu. Așadar, nu mai e important ca Avraam să-l ucidă, elimine și schimbe pe fiul său în folosul lui Dumnezeu pentru ca să realizeze sacrificiul cerut (potrivit conceptului comun de sacrificiu); important este mai degrabă și în mod exclusiv (potrivit conceptului fenomenologic de dar) ca el să-l recunoască pe fiul său drept un dar dat (*don donné*) și să recunoască ca atare acest dar redându-l (abandonându-l) donatorului său și lăsându-l astfel pe Dumnezeu să apară prin darul său, recunoscut *ca dar dat* (*don donné*). Iar Dumnezeu îl înțelege astfel pentru că ratifică această redundanță a darului, salvându-l pe Isaac.”¹⁸

Donatarul (Avraam) recunoaște astfel darul (Isaac) donatorului (Dumnezeu) în deplinătatea sa, potrivit conceptului fenomenologic de dar. Donatarul este pus între paranteze pentru ca darul să rămână dar. Altfel, recunoștința față de donator sau orgoliul de a fi cauzat darul pot să anuleze darul.¹⁹

Redarea darului de către donatar și punerea lui în evidență prin abolirea luării în posesie înseamnă, din perspectiva donatorului, a ierta (*pardonner*)²⁰, Marion exemplificând în acest caz cu parabola fiului risipitor. Dacă sacrificiul realizează redundanța darului din perspectiva donatarului, iertarea o realizează din perspectiva donatorului.

¹⁵ Cf. Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, pp. 207-208 [188].

¹⁶ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, pp. 222 sqq [204 sqq].

¹⁷ *Ibidem*, p. 225 [208].

¹⁸ *Ibidem*, p. 227 [209].

¹⁹ Jean-Luc MARION, *Fiind dat*, pp. 164-165 [143-144].

²⁰ E aici un joc de cuvinte, a dărui (*donner*), a abandona (*abandonner*) și a ierta (*pardonner*).

„Iertare (*pardon*) și sacrificiu își corespund astfel pentru a face să apară fenomenalitatea donației (*donation*) prin dubla redundanță a darului (*don*), fie plecând de la donatar, fie plecând de la donator. [...] Donatarul trebuie să renunțe la a poseda darul (altfel spus să-l întunece ca dar, să-l nege ca atare), pentru a-l vedea ca atare și, dintr-o aceeași privire, să vadă în transparență prin el donatorul, sau mai exact întreg procesul donației.”²¹

Aici meditația lui Marion întâlnește teologia Părintelui Stăniloae, pentru care contemplarea lui Dumnezeu în natură se face prin trecerea de la bunurile oferite de Dumnezeu ca daruri, către Dăruitorul însuși, pe firul deschis de rațiunile divine din lucruri.²²

Din punct de vedere teologic, putem observa că darul rămâne și în prezența recunoștinței față de Dumnezeu, fiindcă recunoștința nu-l va anula, pentru că nu-l va plăti niciodată cu adevărat înapoi. Recunoștința returnează ceea ce darul însuși nu are ca dar, fără echivalență, fiindcă nicio recunoștință n-ar putea fi schimbată pe un dar. Ori de câte ori donatorul este în pierdere, darul se realizează ca dar, fiindcă există ceva în el, evidențiat tocmai de această pierdere, care nu va putea fi transformat în schimb. Darul nu e dar în întregime, ci numai în măsura donației sale nereciproce. Dar absența reciprocității îl anulează, sau îl dezvăluie în amplitudinea lui? Marion susține a doua poziție. În opinia noastră, credem totuși că darul nu e pur și simplu dar, ci există grade ale darului, din care nu lipsește defel reciprocitatea. Iar aceasta nu-l destituie, ci asigură succesul și contrapunctul teologic al darului pur și redus fenomenologic.

Reducția donatorului/dăruitorului

A doua reducere, punerea între paranteze a donatorului/dăruitorului, trebuie să fie realizată pentru ca darul să fie dar deplin, eliberat de schimb și de metafizică. Donatorul poate să transforme darul în schimb atunci când îl oferă având un interes, fie că acesta nu s-ar rezuma decât în recunoștința donatarului sau, dacă aceasta lipsește, măcar la respectul martorilor. Mai mult decât atât, până și

²¹ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, p. 261 [240].

²² Dumitru STĂNILOAE, *Ascețică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, pp. 191-205.

stima de sine și mulțumirea ivită din dar pot constitui o răsplată care va duce la destituirea darului din gratuitatea sa:

„Dar, dintr-odată, donatorul va fi abolit darul său într-un schimb – și el însuși va dispărea ca donator pentru a deveni cumpărătorul propriei sale stime. Cu prețul desigur al unui bun pierdut, dar regăsit. O binefacere s-ar găsi, așadar, prin definiție pierdută pentru totdeauna. Nenorocirea darului ar consta tocmai în aceea că donatorul nu pierde aici niciodată nimic, regăsindu-se în schimb întotdeauna.”²³

Pentru a depăși această pierdere a darului și disoluției sale într-un schimb (economic sau doar psihologic), este nevoie de reducția donatorului, care se realizează în mai multe cazuri, lăsând darul să fie dar deplin. Primul exemplu oferit de Marion este cel al moștenirii primite de la un donator *absent*, căruia nu i se mai poate restitui nimic, fiindcă nu mai este.²⁴ Un al doilea exemplu este cel al *inconștienței* donatorului, care chiar atunci când donează nu știe, de fapt, măsura și efectele darului său. Se întâmplă în cazul sportivului, care dăruiește o victorie, artistului – ce dă efectul estetic, și amantului, care oferă desfătarea erotică. De asemenea, porunca milosteniei îndeamnă la punerea între paranteze a donatorului: „Când faci milostenie, să nu știe stânga ta ce face dreapta ta” (Mt 6, 3). Când donatorul lipsește, donatarul ia figura îndatoratului absolut, care nu mai poate returna darul primit. „Astfel darul (*don*) se înfăptuiește chiar fără donator, fiindcă e de ajuns ca el să se arate, pentru ca să se doneze donatarului.”²⁵

Cum se realizează reducția donatorului în educația religioasă? Slujirea învățătoarească în Biserică trimite la rândul ei către Mântuitorul Hristos, adevăratul dăruitor al învățăturii. Pentru privirea mundană El este absent, cel care predă și catehizează, adică profesorul sau preotul, fiind de fapt donatorul învățăturii. În măsura în care profesorul sau preotul nu oprește învățătura la el însuși, ci recunoaște că este un trimis, un apostol al Mântuitorului, atunci el nu își arogă meritele acestei învățături, care de fapt nu-i aparține. Donatorul adevărat este pus astfel între paranteze de smerenia celui ce transmite învățătura și darul rămâne ca dar, fără a se transforma în schimb economic.

²³ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, pp. 153-154 [141].

²⁴ A se vedea și *ibidem*, pp. 170-171 [56-57].

²⁵ Jean-Luc MARION, *Fiind dat*, pp. 176-187 [157-170], aici p. 187 [170].

Reducția darului

Darul însuși se pierde atunci când rămâne în termenii schimbului, rămânând în scenă ca un obiect deplin, care cere mulțumiri și confiscă atenția asupra sa, lăsând donatorul să se estompeze. Poate ajunge chiar la statutul de marfă, cu propria sa valoare de schimb, și poate să devină din nou parte a unui circuit comercial.²⁶ De unde dilema pe care darul o ridică: fie apare în plină lumină, ca obiect, dar pierde ca dar; fie rămâne dar, însă nu mai apare, rămânând doar o idee:

„Fie darul rămâne conform donației, dar nu apare niciodată. Fie apare, dar în economia schimbului, în care se transformă în contrariul său. [...] Schimbul se impune atunci drept adevărul darului, pe care îl radiază. Supunându-se economiei, darul își schimbă esența de dar pe o efectivitate care îl neagă în acest schimb. Pentru că economia face economie de dar”.²⁷

Pentru a rămâne la propriul său statut, darul trebuie pus între paranteze și această reducere este cu puțință ori de câte ori darul nu reprezintă o ființare printre alte ființări, un obiect de schimb. Darul puterii, al persoanei proprii²⁸ (în dragoste și căsătorie), darul cuvântului dat și darul paternității²⁹ sunt exemplele privilegiate.³⁰ Altfel, darul poate dispărea³¹ și,

„paradoxal, darul se pierde aici pentru că nu ajunge niciodată să se doneze cu adevărat în pierdere; pe scurt, el se pierde pentru că a pierdut libertatea de a se pierde”.³²

Același statut îl are și darul învățăturii de credință, în care sunt concentrate mai multe dimensiuni, printre care cea a iubirii și a promisiunii eshatologice. Învățătura se transmite în pierdere, ca kenoza, pentru că nu toți „au urechi de auzit” și nu toți cei ce o aud vor să o

²⁶ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, pp. 154-155 [142-143]. Cf. Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, pp. 207-208 [188].

²⁷ Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, pp. 155-156 [143], traducere ușor modificată.

²⁸ *Ibidem*, pp. 173-174 [159-160].

²⁹ *Ibidem*, pp. 176-183 [162-168].

³⁰ Jean-Luc MARION, *Fiind dat*, pp. 187-193 [170-176].

³¹ Cf. Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, pp. 198-199 [180].

³² Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, p. 168 [155].

primească, după pilda semănătorului. Învățătura se transmite ca iubire invizibilă și fidelitate a promisiunilor lui Dumnezeu către toate generațiile de oameni, ca un dar autentic de dincolo de ființă, pentru că el mai mult iubește, decât ființează.

II. Schița teologică a darului

Aporia darului care trebuie să dispară pentru a nu cădea în schimb, primește și o abordare teologică din partea lui Marion, care descoperă darul în Sfânta Scriptură: „Nu poate un om să ia nimic, dacă nu i s-a dat lui din cer” (In 3, 27). Important se dovedește episodul femeii samaritence pe care Marion îl abordează pe larg, evidențiind prezența darului pe măsura invizibilității sale.

Mai întâi, chiar faptul că Hristos cere apă de la o samariteancă – se afla în ținutul Sihar, la fântâna lui Iacob – este în sine un dar, „darul cererii”, fiindcă este scris și în Evanghelie, „iudeii nu au amestec cu samarinenii” (In 4, 9). În al doilea rând, femeia nu consideră că apa însăși ar fi un dar, ci se crede a fi în posesia ei. Iisus îi spune atunci niște cuvinte care se dovedesc relevante pentru tema darului: „Dacă ai fi știut darul (*le don*) lui Dumnezeu și Cine este Cel ce-ți zice: Dă-Mi (*donne-moi*) să beau, tu ai fi cerut de la El, și ți-ar fi dat (*donné*) apă vie” (In 4, 10). Analizând acest răspuns, Marion observă că darul lui Dumnezeu nu poate fi recunoscut fără a-L recunoaște pe Dumnezeu însuși ca donator. Mai mult decât atât, darul trece prin mai multe etape: el constă în ceea ce un om îi cere altuia, un bărbat îi cere unei femei, un evreu îi cere unei samaritence și acest evreu nu este doar mai mare decât Iacob, nici numai un profet în șirul profeților, ci însuși Hristos, Mesia așteptat de poporul ales. Darul lui Dumnezeu constă în faptul că El însuși se dă în Hristos, că darul este Hristos însuși, iar samariteanca nu-L poate recunoaște.³³ Darul trebuie astfel dublat de darul recunoașterii.

Astfel aporia darului se păstrează, fiindcă necesitatea invizibilității lui, pentru a rămâne dar și a nu se transforma în schimb economic, trece în invizibilitatea *ca (comme) fiu al lui Dumnezeu* a lui Hristos însuși.³⁴ Hristos se prezintă pe sine din când în când *ca (comme) dar*, atestând că este trimis de Tatăl și că se reîntoarce la Tatăl. Acest *ca*

³³ Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, pp. 201-203 [182-184].

³⁴ *Ibidem*, p. 205 [184].

(*comme*) subliniat de Marion indică distanța mereu prezentă în care trebuie să intervină recunoașterea.

Marion arată că sunt două trimiteri aici, una ontică și alta fenomenală. Cea ontică reprezintă trimiterea Fiului în lume, ca (*comme*) dar al Tatălui, și întoarcerea lui ca (*comme*) Fiu la Tatăl, nimeni neputând să-l primească pe Hristos ca dar, dacă nu-l primește ca Fiu.³⁵ Citatele biblice aduse ca exemplu de Marion sunt: „Eu am venit în numele Tatălui Meu, și voi nu Mă primiți; dacă va veni un altul în numele său, pe acela îl veți primi” (In 5, 43); și, un al doilea: „Învățătura mea nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis” (In 7, 16). Trimiterea fenomenală Îl manifestă pe Tatăl în Fiul, după cum o atestă mai multe paragrafe scripturistice pe care Marion le citează și care se referă la egalitatea slavei Tatălui cu cea a Fiului și, în general, la egalitatea de ființă dintre Tatăl și Fiul: „Și orice veți cere întru numele Meu, aceea voi face, ca să fie slăvit Tatăl întru Fiul” (In 14, 13); „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (In 14, 9); „Și cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine” (In 12, 45). În cuvintele Sfântului Irineu, „Invizibilitatea Fiului este Tatăl, dar vizibilitatea Tatălui este Fiul”.³⁶

„Recunoașterea mesianică a lui Iisus ca (*comme*) Hristos, și anume ca (*comme*) Fiu, deci ca (*comme*) vizibilitatea lui Dumnezeu duce la desăvârșire recunoașterea darului (*don*) ca dat (*donné*).”³⁷

Să însemne acest lucru că anumite daruri, în teologie, reclamă recunoașterea mesianității lui Hristos și a faptului că Tatăl este dăruitorul? Marion pare a susține această poziție care intră la o primă vedere în contradicție cu schema fenomenologică a darului, în care trebuiau să dispară, fie darul, fie donatorul, fie donatarul. În cazul darului teologic, Marion observă o „kenoză fenomenală”³⁸, cu rezonanță în cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul: „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” (In 3, 30). Căci trimițând către Tatăl cel invizibil, darul se estompează, devine transparent, se abandonează, restabilind donația, așa cum se întâmplă în tradiția Bisericii³⁹ și în darul euharis-

³⁵ *Ibidem*, pp. 206-207 [186].

³⁶ Sf. IRINEU, *Contre les Hérésies*, IV, 6, 6, apud Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, p. 206 [187].

³⁷ *Ibidem*, p. 207 [187].

³⁸ *Ibidem*, p. 208 [188].

³⁹ Prin înțelegerea sensului profund al Tradiției, ca transmitere a Duhului Sfânt, Marion se înscrie într-o categorie deloc numeroasă de filosofi. Vezi Virgil CIOMOȘ,

tic. Abandonul lui Hristos în moarte pe cruce, fenomen perfect donat, face cu puțință tradiția Bisericii, abandonul în darul euharistic marchează distanța între ceea ce se vede și ceea ce trebuie recunoscut.⁴⁰ Disparația darului sau kenoza lui, aduce în vizibilitate pe dăruitor, cum se întâmplă în euharistie, unde

„cu titlul de dar (*don*) redus la lucrurile cele mai banale [pâinea și vinul, *n.n.*] și pe care contingenta lor le destinează dispariției, transparența ei lasă să apară donatorul (*donateur*) său, Hristos, Care prin kenoza Sa, lasă să apară donatorul (*donateur*) ultim, Tatăl. Prezența reală *de-realizează* de fapt materia darului, care în mod paradoxal îl fenomenalizează în schimb pe donatorul său și lasă să apară întreg procesul donației.”⁴¹

În concluzie la această schiță teologică a fenomenologiei darului, Marion vede trei posibilități în care darul poate fi recunoscut. (1) Darul este pe deplin recunoscut, dar unic, cum se întâmplă în euharistie, unde sub chipul pâinii și vinului se recunosc trupul și sângele lui Hristos, adică darul așa cum se dă el însuși, careș-i primește perfecțiunea de la perfecțiunea Dăruitorului. (2) Există daruri, cele mai multe de altfel, care nu sunt pe deplin împlinite, pentru care a recunoaște darul ca donat presupune recunoașterea celui care l-a dăruit, recunoaștere ce devine posibilă doar printr-o decizie hermeneutică a donației. (3) În fine, există daruri pentru care dăruitorul poate fi recunoscut cu ușurință, putându-se inaugura chiar o relație interpersonală și etică, la fel cum există daruri pentru care dăruitorul nu poate fi recunoscut, deși darul poate fi recunoscut ca dar și care trebuie interpretate în direcția deschisă de fenomenele saturate.⁴² Darul se lasă înțeles în această ultimă recunoaștere a lumii ca dar al iubirii dintre om și Dumnezeu, după cum susține Părintele Stăniloae.⁴³

„Phénoménologie de l'inapparent et apophatisme chrétien”, conferință susținută la Simpozionul internațional „Cartesianisme, phénoménologie, théologie”, Budapesta, 19-20 martie 2010.

⁴⁰ Jean-Luc MARION, *Despre raționalitatea Revelației...*, p. 209 [190].

⁴¹ *Ibidem*, p. 211 [191].

⁴² *Ibidem*, pp. 212-214 [192-193].

⁴³ *Apud* Ioan I. Ică jr, „«Toate cele văzute se cer după cruce»”, în Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, trad. Mihail Neamțu, postfață de Mihail Neamțu, Deisis, Sibiu, 2000, p. 11.

Concluzii

Analiza darului este animată la Marion de intenția depășirii metafizicii. Discursul despre dar este menit să salveze puritatea fenomenologică a donației în fața unor acuzații pentru care donația ar fi reductibilă la metafizică sau teologie. Pentru ca darul să nu cadă în schimb economic, Marion urmărește să realizeze o reducere radicală a darului la donație, ceea ce presupune punerea între paranteze fie a donatorului (dăruitorului), fie a donatarului (primitorului), fie a darului. În urma oricăreia dintre aceste reduceri, transformarea darului în schimb devine imposibilă, deci darul rămâne el însuși. Marion aduce ca exemple pe Hristos Judecătorul, care, în calitate de donator, se retrage, pe Avraam care jertfește darul lui Dumnezeu (pe Isaac), jertfindu-se pe sine, și pe Hristos în episodul cu femeia samarineancă. Să observăm că în acest caz teologia, prin exemplele de fenomene pe care le oferă, devine argument pentru o poziție fenomenologică. În replică „acest ajutor se întoarce apologetic către teologie, al cărei prestigiu sporește în urma acestui comerț ideatic.

Observația care se poate aduce față de puritatea fenomenologică a darului, așa cum o înțelege Marion, este că ori de câte ori schimbul nu se realizează cu adevărat, având de suferit în privința perfecțiunii modelului său, darul se realizează ca dar, iar din punct de vedere teologic el își deține întreaga importanță. Gradele de nerealizare a perfecțiunii schimbului atestă că modelul darului se poate insinua în orice schimb, la fel cum modelul schimbului se putea insinua în orice dar. Chiar dacă Marion crede că în teologia revelată nu poate rezista modelul darului ca schimb transcendent, în opinia noastră acesta poate, din punct de vedere teologic, să fie valid fără a anihila măreția darului ca dar, tocmai fiindcă schimbul se realizează în câmpul *invizibilității* credinței. Doar pentru cel credincios schimbul *poate* fi valid, omul vânzându-și bogățiile sale pentru a avea comoară în ceruri (Mt 19, 21), însă pentru cel care nu crede este vorba doar de o pierdere, în care schimbul nu se realizează, ceea ce ar trebui să constituie validitatea fenomenologică a darului astfel redus. Acolo

unde teologul vede un schimb, fenomenologul poate vedea un dar. Cum darurile primite de la Dumnezeu (darul vieții, darul mântuirii) copleșesc răspunsul omului, ceea ce omul îi întoarce lui Dumnezeu este atât de insignifiant în fond, încât schimbul apare ca redus deja, lăsând darul să funcționeze în plenitudinea lui, adică transformând schimbul pe care teologul rațional îl vedea, într-un dar vizibil de la „înălțimea” smereniei. Din punct de vedere teologic, așadar, darul poate să-și păstreze calitatea sa chiar în condițiile în care schimbul ar părea că se insinuează: fie pentru cei necredincioși este un schimb ratat, de vreme ce Dumnezeu nu există și tot ceea ce se sacrifică pentru El sau se primește de la El sunt daruri reduse, fără donatar și, respectiv, fără donator; fie, pentru cel credincios, răspunsul dat de om se păstrează în insignifianță, încât măreția lui Dumnezeu nu va putea fi plătită oricâte daruri I-am întoarce după modelul schimbului, chiar și pe cel al propriei vieți (după cum se întâmplă în martiriu). Concluzia noastră este că darul, în teologie, se păstrează chiar în prezența schimbului, fiindcă darul copleșește schimbul.

În privința darului învățaturii de credință, aici se poate aplica un dicton al lui Constantin Noica: „Nu se știe cine dă și cine primește”. Cu alte cuvinte, dacă în vizibilitatea lumii, la școala filosofică a lui Noica, învățătorul și primitorul învățaturii își pot schimba rolurile fără să știe, cu atât mai mult în cazul învățaturii religioase, unde pe lângă transmiterea învățaturii poate avea loc și experiența harului Duhului Sfânt, care devine astfel adevăratul Dăruitor/Donator, cel invizibil, care face ca darul să rămână dar în toată măreția lui. De asemenea, „Dăruind vei dobândi”, dictonul părintelui Nicolae Steinhardt, aduce în discuție aceeași invizibilitate a darului, care chiar atunci când pare a se manifesta, el nu o face în totalitate, pierzându-se ca un lucru printre lucrurile lumii. Ceea ce nu se manifestă din darul învățaturii de credință și ține de registrul invizibilului, al nevăzutului, al harului lui Dumnezeu, dă întreaga măreție a darului.

În plus, învățătura de credință nu este o învățătură pentru care să fie suficient să o înveți sau să o memorezi. Insuficientă ca știință, fiindcă nu-și îndeplinește menirea, învățătura de credință vizează

dimensiunea etică și religioasă, ea se împlinește pe sine în punerea ei în lucrare. Cu alte cuvinte, abia când „dispare” ca învățătură, transformându-se în faptă și credință, în atitudine religioasă și întâlnire cu Dumnezeu, cel mai presus de orice învățătură, abia atunci se împlinește cu adevărat. Ea are astfel, fenomenologic vorbind, dinamica darului: devine ea însăși atunci când se „pierde”, împlinindu-se prin tranzitivitate, adică atunci când trimite mai departe de ea însăși, către Dăruitorul Hristos, care se ascunde în poruncile Sale.

Misiunea prin cuvânt, imagine și Taină

Dr. Paul Siladi

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Preliminarii

Studiul acesta analizează raportul dintre cuvânt, imagine și Taină, ca reunire a celor două, așa cum se regăsește în misiunea Bisericii. Pentru că există literatură abundentă cu privire la sensul cuvântului și al imaginii în teologia răsăriteană, în cele ce urmează vom insista doar asupra sensului Tainelor pentru ca apoi să le așezăm în contextul raportului dintre cuvânt și imagine.

1. Sensul general al Tainelor

Biserica Ortodoxă acordă Tainelor un loc de mare importanță în iconomia mântuirii ca mijloace prin care se realizează unirea cu Hristos cel răstignit și înviat a tuturor celor care cred în El. „La baza concepției despre Taine a Bisericii ortodoxe stă încrederea în putința lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prim mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. Este încrederea că Duhul lui Dumnezeu poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane.”¹

¹ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 7.

În Taine are loc unirea spiritualului cu materialul, ca operă a atotputerniciei lui Dumnezeu, fără însă a altera firea lucrurilor². Puterea pe care o transmite omul prin trupul său nu este numai puterea spiritului și a trupului său, ci este puterea Duhului Dumnezeiesc cu Care el se pune de acord și căruia i se deschide prin credință în ambianța Bisericii.³

„Taina se săvârșește la întâlnirea a două subiecte umane deschise prin credință Duhului Sfânt lucrător în ambianța Bisericii, întâlnire care se prelungește și în atingerea trupestă directă dintre ele sau prin mijlocirea materiei.”⁴

Tainele se întemeiază pe credința că Dumnezeu poate acționa asupra creației materiale. Prin urmare Taina înseamnă, într-un sens larg, unirea Creatorului cu creatura. „Cea mai cuprinzătoare taină în acest sens este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație. Aceasta este o taină care cuprinde totul, nu este nici o parte a realității care să nu se cuprindă în această taină.”⁵

Omul are o poziție cu totul specială în această taină amplă și cuprinzătoare. „În taina omului toate părțile și funcțiile lui sunt taine deoarece participă la taina lui ca întreg. Taină este ochiul material care vede, taină este cuvântul rostit de om, ca îmbinare de sunet și de sens, ca umplere a sunetului de sens. Taină este fața omului, materie luminată de gândire și de simțire. Omul are în sine elementele întregii creații, dar și unește în sine în mod deosebit întreaga creație.”⁶ Precum în lumea creată toate părțile și mișcările au caracter de taină, participând la Taina atotcuprinzătoare, așa toate mădularele, toate actele Bisericii au caracter de taină, căci în toate este prezent și lucrează Hristos prin Duhul Sfânt.⁷

Există și un înțeles mai special al tainelor, restrâns, acela de lucrări invizibile ale lui Hristos, săvârșite prin acte vizibile, prin care se constituie Biserica și care se săvârșesc în Biserică. Baza Tainelor în

² CHIȚESCU, TODORAN, PETREUȚĂ, *Teologia Dogmatică și simbolică*, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca 2005, p. 196.

³ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 7.

⁴ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pp. 7-8.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

sensul acesta restrâns este întruparea Cuvântului și faptele lui mântuitoare, adică faptul că El a asumat și menține în ipostasul Său nu numai sufletul, ci și trupul omenesc, și le-a ridicat pe acestea prin actele Sale mântuitoare la starea de îndumnezeire.

Tainele sunt actele prin care Hristos recapitulează în Sine ca Biserică pe oamenii despărțiți de Dumnezeu și întreolaltă dacă ei cred în El. Tainele au o funcție unificatoare. De aceea ele sunt ale Bisericii ca unitate realizată în Hristos a celor ce cred în El, pentru extinderea acestei unități sau pentru atragerea altora în ea și pentru a întări unitatea lor în Hristos, sau unitatea Bisericii ca și trup tainic al lui Hristos.⁸

Putem conchide că Taina este locul în care cuvântul și imaginea se reunesc pentru a se adresa omului în integralitatea lui psihosomatică.

2. Misiunea prin cuvânt, imagine și Taină

Prezența lui Dumnezeu înseamnă însușirea lui de a fi mai presus de spațiu și de timp dar și de a umple spațiul și timpul prin energiile lui necreate. Ea are două accepțiuni complementare, a fi în orice loc în același timp dar și a fi prezent pretutindeni în același timp. Această calitate a lui Dumnezeu stă la baza posibilității întâlnirii noastre cu El, deoarece ea permite întâlnirea și comunicarea lui Dumnezeu cu noi toți din orice timp și din orice loc.⁹ Dacă misiunea vizează cuprinderea oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu¹⁰ acest lucru nu poate fi realizat decât prin comuniune cu Dumnezeu, cel care ni se deschide în cuvânt, imagine și Taină, ca moduri ale prezenței Sale în creație. Locul în care se întâlnesc plenar acestea trei: cuvântul, imaginea și Taina este Sfânta Liturghie.

În cadrul Sfintei Liturghii imaginea este deosebit de importantă, iar acest lucru este atestat de faptul că sfintele icoane sunt o condiție fără de care nu se poate oficia această slujbă. Pentru a putea săvârși

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ IOAN ICA SR., „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de el în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 338.

¹⁰ VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 1. Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 15.

Sfânta Liturghie este nevoie de cel puțin icoana Mântuitorului, a Maicii Domnului și de chipul Mântuitorului zugrăvit pe antimis. Icoanele sunt locuri ale prezenței harice personale ale celor reprezentați în ele, rolul lor fiind nu acela de a sugera, ci de a face prezent pe Dumnezeu. Prin prezența harică a sfinților în icoane este posibilă întâlnirea lor, întâlnire care are un rol pregătitor pentru întâlnirea mai deplină cu Hristos în Euharistie. Chiar dacă vorbim de o prezență deplină a lui Hristos în Euharistie, aceasta tot nu anulează rolul liturgic și epifanic al icoanei, deoarece Euharistia este „Cina Domnului” care trebuie consumată și nu contemplată.¹¹

Fața lui Hristos cuprinde concentrat toate cuvintele Sale și comunică nu numai înțeleșuri, dar și putere și viață. Creștinii au nevoie să aibă cu ei nu numai cuvântul lui Hristos până la sfârșitul veacurilor, ci și fața Lui umană și prin ea fața dumnezeirii ca izvor al tuturor fețelor omenești, deci și al feței asumate de Hristos. Cuvântul lui Hristos este un cuvânt care își are izvorul în fața Lui, în afara căreia ar părea lipsit de intimitate și de apropiere față de oamenii cărora le este adresat. Fața lui Hristos pe care El și-a asumat-o continuă să fie alături de noi, în icoană și după înălțarea Lui la cer. Icoana ni-l face transparent pe Hristos Însuși, așa cum printr-o pânză transparentă pe care se proiectează chipul Lui, se vede El însuși. Hristos cel din icoană este prezent în integritatea trăsăturilor vieții lui pnevmatice, ca model și ca îndemn pentru credincioși de a se strădui pentru o înduhovnicire a vieții lor după chipul lui Hristos. „Dacă Hristos cere credincioșilor să imprime în ei chipul Lui, sau să se facă după chipul Lui, cum ar reuși aceștia să imprime în ei chipul autentic al lui Hristos dacă nu ar avea decât cuvintele Lui, sau despre El, pe care fiecare teolog sau predicator le poate interpreta după capul lui?”¹² Vedem în această afirmație a părintelui Dumitru Stăniloae că icoana lui Hristos este mai puțin supusă interpretărilor subiective decât cuvintele de care oamenii se pot uza uneori după bunul lor plac. Accesul la icoană prin vedere directă nu este mediat de nimic și ca atare și receptarea

¹¹ PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei: o teologie a frumuseții*, p. 171; IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 340.

¹² DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 99.

mesajului icoanei este directă, simplă fără interpretări conjuncturale sau culturale cum este cazul cuvintelor. Icoana este o importantă călăuză pentru formarea credincioșilor după chipul autentic al lui Hristos.

Icoana lui Hristos nu este numai o icoană hristologică, ci și una pnevmatologică, ținând seama de faptul că Hristos a fost plin de Duhul Sfânt. În icoanele sfinților se reflectă viața duhovnicească a lui Hristos și pe fața lor strălucește curăția și prezența Duhului sfințitor al lui Hristos. Prin icoană credincioșii pot să intre într-o comunicare reală cu Hristos. Cuvintele semenilor, dar în aceeași măsură și fețele lor, ne îndeamnă la comunicare, ne determină să ne deschidem și să intrăm în comuniune. În același mod „trebuie să socotim că și chipul feței lui Hristos ne provoacă în mod deosebit de presant să I ne adresăm Lui însuși, iar prezența noastră ce I se adresează înaintea icoanei Lui Îl face să răspundă cuvântului nostru.”¹³

Între o reprezentare și realitatea reprezentată există o strânsă legătură, o legătură pe care pr. Dumitru Stăniloae o consideră a fi una ontologică, „asemănătoare aceleia ce există între ceea ce se spune prin cuvânt și conținutul cuvântului sau chiar persoana care rostește sau care a rostit cuvântul, ba mai mult între acela și cel care aude sau a auzit cuvântul”¹⁴. Prin cuvântul lui Hristos sau despre Hristos rostit acum două mii de ani, dar reluat mereu se stabilește o legătură între credincios și Fiul lui Dumnezeu, la fel este cazul icoanei lui Hristos, care nu este altceva decât un cuvânt plasticizat care cuprinde întreaga lui Persoană.¹⁵

Cuvintele lui Hristos și icoana Lui trimit direct la Persoana Lui și nu poți să te gândești decât la ea. Chiar dacă ar avea doar acest rost, icoana lui Hristos ar avea o mare însemnătate pentru viața creștinilor, dar legătura pe care o facem subiectiv între icoana lui Hristos și Persoana lui are o bază ontologică ce trece dincolo de subiectivitatea noastră.¹⁶ Icoana lui Hristos îl arată pe Acesta ca unic Mântuitor al nostru, și această vedere provoacă la credință, la rugăciune, la mulțumire.¹⁷

¹³ *Ibidem*, p. 101.

¹⁴ *Ibidem*, p. 102.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 104.

¹⁷ *Ibidem*, p. 105.

Când cineva privește icoana lui Hristos, vorbește cu Hristos și se închină lui. Dacă ar aduce icoanei o închinare deosebită de cea adusă lui Hristos, ar face din icoană un fel de idol în sine, chiar dacă i-ar acorda o putere mai mică decât lui Hristos. Puterea care se manifestă în icoanele făcătoare de minuni nu este decât puterea lui Hristos, nu a icoanei înseși. Credinciosul nu se roagă icoanei ci se roagă lui Hristos, icoana este uitată, cel care se roagă trăiește de fapt relația directă cu prototipul.¹⁸

Sfintele icoane au în primul rând o funcție de călăuzire și de întărire în dreapta credință. Ele sunt cele care întipăresc în mintea și în amintirea credincioșilor învățătura despre Dumnezeu cel Treime, actele mântuitoare ale lui Hristos, locul Maicii Domnului în iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu, rodirea credinței în Hristos, în sfinți, ca îndemn la înduhovnicirea noastră. Dar mai mult decât aceasta, prin sfintele icoane cei zugrăviți devin o prezență în locașul bisericesc. Întâlnirea tainică din cadrul Sfintei Liturghii cu persoanele reprezentate în icoane este un fel de pregătire spre întâlnirea mai deplină cu Hristos în Taina Euharistiei.¹⁹

Atât în cuvânt cât și în chipurile din icoane este prezent tainic Dumnezeu Cuvântul cel întrupat. Prezența lui Hristos este continua de-a lungul întregii Sfinte Liturghii, dar sub diferite moduri. Așadar Hristos este prezent real de la începutul proskomidiei în următoarele moduri: a) în Cuvintele Sfintei Scripturi citite de preot sau de citeț în biserică; b) în cuvântul de propovăduire al preotului; c) în rugăciunile rostite de preot; d) în jertfa euharistică; la acestea se mai adaugă și prezența lui Hristos e) în slujba celorlalte Sfinte Taine; f) în ierurgii și alte slujbe bisericești, în rugăciunile și binecuvântările preotului; g) în citirile credincioșilor din Sfânta Scriptură în afară de Biserică; în rugăciunile lor, în citirea altor cărți de învățătură și de evlavie ortodoxă; h) în convorbirile credincioșilor despre Dumnezeu ca și din faptele bune săvârșite din credință.²⁰ Acestea toate sunt căi prin care Hristos ni se face cunoscut și se găsesc într-o strânsă interdependență, ele fiind complementare unele altora. Fiecare din ele se refera la un

¹⁸ *Ibidem*, p. 106.

¹⁹ *Ibidem*, p. 115.

²⁰ *Ibidem*, pp. 81-106; IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 341.

aspect sau altul al dinamicii sau al procesului întâlnirii noastre personale cu Hristos. Între aceste moduri de prezență a lui Hristos se disting în mod special Cuvântul lui Dumnezeu către noi, rugăciunea care se naște din acesta, împărtășirea euharistic sacramentală și împlinirea poruncilor sau virtuților care sunt tot atâtea moduri de prezență a lui Hristos și împărtășire duhovnicească cu El. Putem vedea în această înșiruire a modurilor în care Hristos este prezent alături de noi ca cel care primează este Cuvântul în diferitele lui forme.

Cuvântul despre Dumnezeu propovăduit, ca și rugăciunile rostite de preot în cadrul Sfintei Liturghii sunt cele dintâi căi sau mijloace care ne aduc pe Hristos și care ne pun în legătură cu el. Astfel din cauza legăturii dintre cuvintele lui Hristos și Persona Sa, cuvântul Lui este o încorporare a energiei dumnezeiești prin care Persoana lui pătrunde în ființa persoanei căreia i se adresează. Această energie pornește din ființa Lui și prin urmare duce ceva din ea în cel căruia îi vorbește; i se descoperă pe Sine, îl cheamă, îl revendică, pătrunde și schimbă, configurându-l după modelul Său pe măsură ce îl agrăiește și este ascultat cu atenție.²¹ Între modurile prin care Hristos se face prezent în Biserică se disting în mod special cuvântul și rugăciunea. Dar există o gradație și în cuvinte și în rugăciuni, această gradație se referă la măsura în care cuvântul este unit cu rugăciunea. Delimitarea între acestea două nu este una fixă, prezența lui Hristos venită și întreținută prin cuvânt este cu atât mai eficientă cu cât e mai puțin separat de rugăciune.

Cea dintâi formă a cuvântului care face pe Hristos prezent este cuvântul despre Hristos sau despre Dumnezeu, rostit cu credință. Cuvântul propovăduit de preot face prezența lui Hristos cu atât mai lucrătoare cu cât are în el mai mult duhul rugăciunii, este primit de auditorii lui în duh de rugăciune sau de pocăință pentru păcate și de cerere a mântuirii. „Cea mai înaltă treaptă a rugăciunii Bisericii săvârșită prin preot este rugăciunea prin care se înfăptuiesc diferitele Taine, prin venirea harului propriu lor, iar mai presus de toate epicleza euharistică.”²²

²¹ IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 341.

²² DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 141.

Legătura între cuvânt și rugăciune este una foarte strânsă. Pentru părintele Dumitru Stăniloae cele două sunt interioare una celeilalte: „în rugăciune este prezent cuvântul și în cuvânt rugăciunea”²³. Dar sunt necesare amândouă: cuvântul pentru a arăta sensul celor cuprinse în rugăciune, rugăciunea pentru ca mintea ascultătorilor să nu uite că auzind cuvântul trebuie să se și roage, nu numai să gândească. Neglijând una din aceste componente viața spirituală a credincioșilor nu se mai poate dezvolta la modul integral.²⁴

Orice rugăciune implică sinergia între Dumnezeu și om. Potențele pozitive ale ființei umane nu se mișcă și nu pot fi actualizate singure, ci doar cu ajutorul lui Dumnezeu și prin lucrarea omului întărită de El. De aceea rugăciunea e și o jertfă a ființei omenești adusă lui Dumnezeu, pe care o exprimă prin cuvinte, o *jertfă cuvântătoare*²⁵.

Chemarea rugăciunii presupune credința în Dumnezeu. Dar *credința este din auzire și auzirea din cuvântul lui Hristos* (Rom. 10, 17). Cuvântul lui Hristos sau despre Hristos nu este o simplă încunoștințare sau informare despre faptele mântuitoare trecute ale lui Hristos, ci acesta asigură în legătură cu lucrarea mântuitoare actuală a Lui în cel ce crede. În Biserică lucrarea mântuitoare e trăită actual, prin activarea puterii transformatoare a lui Hristos asupra omului care crede. În omul credincios Hristos însuși devine lucrător.²⁶ Cuvântul lui Hristos ne leagă de persoana Sa și prin credința comunicată de cineva prin rostirea cu întreaga ființă, umplută de experiența lui Hristos. Cel ce-l aude se deschide acestei energii acestui cuvânt cu toată atenția. Cuvântul este încorporarea energiei prin care o persoană pătrunde în ființa persoanei căreia i se adresează. Mântuitorul a asemănat cuvântul cu sămânța. Cel ce vorbește pătrunde cu energia lui în cel căruia îi vorbește. Energia pornită din ființa lui duce ceva din ea în cel căruia îi vorbește, configurându-l, pe măsură ce-i vorbește mai mult și e ascultat cu mai multă atenție, după modelul său.²⁷

²³ *Ibidem*, p. 142.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 144.

²⁶ *Ibidem*, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, pp. 148-149.

Înțelesul pe care îl are Cuvântul lui Dumnezeu este atât acela de cuvânt al Sfintei Scripturi expus în diferite pericope în cadrul cultului divin, cât și cuvântul de propovăduire al preotului ca explicare, valorizare și actualizare a cuvântului lui Dumnezeu în viața credincioșilor. Prin cuvântul preotului dar și în toate actele sacramentale săvârșite de el cel care grăiește și lucrează este Hristos însuși, preotul nefiind decât un iconom văzut al Lui.²⁸ Din cuvântul lui Dumnezeu către noi se naște nu doar credința, dar și cuvântul nostru către Dumnezeu, cuvânt care se concretizează în rugăciune ca răspuns la chemarea pe care Dumnezeu ne-o face. Așadar în cadrul Sfintei Liturghii are loc o întâlnire între cuvintele noastre și cuvintele lui Dumnezeu, deoarece se împletește în cadrul acesteia propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu și rugăciunea Bisericii se împletesc reciproc, fiecare având câte ceva din cealaltă și susținându-se una pe cealaltă. În realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu, ca de altfel ca în toate relațiile interpersonale cuvântul nu este decât mijlocul prin care Dumnezeu ni se descoperă și cheamă la comuniune, el intenționalitatea persoanelor spre comuniune, este întrebare și răspuns la chemarea adresată. Comuniunea nu se rezumă la cuvânt ci se realizează prin iubire, iubire care nu se manifestă doar prin cuvânt, prin simpla agrăire către cineva, ci și printr-o serie de gesturi și fapte concrete de dăruire de sine. Hristos Însuși a fost cel care a restabilit posibilitatea comuniunii cu El prin întreita slujire pe care a exercitat-o în timpul activității Sale pământești: Învățător, Arhiereu și Împărat. Pe urmele lui Hristos, a cărui activitate mântuitoare se recapitulează actual în Sfânta Liturghie, comuniunea se realizează în unitatea indestructibilă dintre cuvânt și Taină. Părintele Alexander Schmemmann sesizând această unitate dintre cuvânt și Taină, afirmă ca Euharistia este Taina Cuvântului „rupându-se de cuvânt, care este totdeauna cuvânt despre Hristos, Tainele se rup, se separă într-un anume sens de Hristos. Desigur Hristos rămâne și în teologie și în evlavie întemeietorul Tainelor dar încetează să mai fie conținutul lor, Tainele nu mai sunt Darul prin care Hristos se dăruiește pe Sine însuși și viața Sa divină umană Bisericii și credincioșilor...Prin ruperea Cuvântului de Taină,

²⁸ IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, pp. 341-342.

Taina este amenințată să fie înțeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină să fie redus la doctrină.”²⁹ Modul suprem în care ne putem împărtăși de Hristos este în Euharistie, dar și minunea aceasta se petrece prin cuvânt și Taină și nu exclude ci completează celelalte moduri de prezență și lucrare ale lui Hristos în Sfânta Liturghie. Ortodoxia nu separă Taina de Cuvânt și nici Cuvântul de Taină, acestea toate găsindu-se într-un raport de complementaritate.³⁰

Cuvântul de la bun început are un rol major în misiunea Bisericii, acesta fiind adesea cel care inițiază, cel care deschide misiunea. În acest sens prima exigență a misiunii creștine o constituie utilizarea cuvântului în acțiunea de propovăduire a Evangheliei. Acesta este primul pas al întoarcerii omului către Dumnezeu. În acest sens merită amintit acel cuvânt al Sfântului Apostol Pavel, care afirmă primatul cuvântului rostit în procesul de naștere a credinței „*credința este din auzire, iar auzirea din prin cuvântul lui Hristos*” (Rom. 10,17). Părintele Dumitru Stăniloae arată importanța pe care o are cuvântul propovăduit, cuvântul rostit zicând că în general cuvântul Scripturii are putere când e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui așa cum se găsește în Scriptură, fie explicat.³¹

Propovăduirea Evangheliei este actul prin care Iisus Hristos își începe activitatea publică, și continuă să fie partea cea mai intensă și cea mai expusă a operei Sale, El făcând o deosebit de puternică impresie ca Predicator. Pe tot parcursul activității Sale, până la înviere, ucenicii și mulțimile care îl urmează îl numesc învățător și Iisus confirmă aceasta „*Voi mă numiți pe mine Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, fiindcă sunt*” (In. 13,13).³²

Slujirea lui Hristos a fost mereu dedicată continuei revelări a lui Dumnezeu prin cuvânt, faptă și imagine. Emblematică pentru înțelegerea lucrării cuvântului lui Dumnezeu propovăduit și importanța acesteia în întoarcerea omului la Dumnezeu este parabola semănăto-

²⁹ ALEXANDER SCHEMAMANN, *Euharistia – Taina Împărăției*, traducere de Boris Răduleanu, Anastasia, București, 1993, p. 73.

³⁰ IOAN ICĂ SR., „Modurile prezenței”, p. 343.

³¹ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996 p. 41.

³² VALER BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2, Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 16.

ului. Cuvântul lui Dumnezeu propovăduit este asemănat cu sămânța care semănată fiind dă roade. Cuvintele lui Iisus Hristos sunt cuvintele vieții veșnice, în ele Cuvântul ipostatic, Persoana Logosului divin se descoperă în mod personal și se descoperă în cuvintele și în actele Sale „Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit, ele duh sunt și viață sunt” (In. 6,33) și de aceea: „cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel Ce M-a trimis are viață veșnică” (In. 5,24). Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu își asumă modul de comunicare omenesc și se comunică pe sine în modul cel mai accesibil și mai direct posibil.³³ Datorită acestui fapt spiritul uman îl poate sesiza în toată plinătatea lui, iar cuvântul are un loc privilegiat în comunicare deoarece omul este o ființă cuvântătoare, o ființă care se distinge, se manifestă, se revelează și comunică prin cuvânt. Înainte de înălțare misiunea propovăduirii Evangheliei este încredințată apostolilor nu sub forma unui sfat ci sub forma unei porunci „mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura”. Propovăduirea Evangheliei, învățarea și păzirea celor cuprinse în ea a însemnat pentru Apostoli o obligație dumnezeiască pe care au împlinit-o cu dăruire totală, pecetluind lucrarea slujirii cuvântului cu jertfa vieții lor. În cuvântul propovăduirii Evangheliei Domnul cel înviat și înălțat este prezent nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute ci ca unul Care lucrează și interpelează pe oameni: „cine vă ascultă pe voi, pe mine mă ascultă” (Lc.10,16). În cuvântul propovăduit de Apostoli și de urmașii lor Iisus Hristos nu este numai Cel propovăduit ci și Cel ce Se propovăduiește pe Sine, mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. În cuvântul propovăduirii Evangheliei Hristos cel înviat și înălțat este prezent în Duhul Sfânt și ni-L revelează pe Dumnezeu în lucrarea Lui mântuitoare, chemându-ne pe noi la comuniunea cu El și așteptând răspunsul credinței noastre.

Principală misiune a Apostolilor este aceea de predicare a Evangheliei, această chemare fiind prioritară față de toate celelalte slujiri apostolice. Acesta este motivul pentru care Apostolii au ales pe cei șapte diaconi pentru a se ocupa de lucrarea caritativă a Bisericii, ca

³³ Ibidem, p. 17.

ei să se poată dedica integral slujirii cuvântului. Sfântul Apostol Pavel accentuează prioritatea propovăduirii în slujirea apostolică afirmând că „Hristos nu m-a trimis să botez, ci să binevestesc „ (I Cor. 1, 17), „*că vai mie dacă nu voi binevesti!*” (I Cor. 9,16). Predicarea Evangheliei este o misiune constantă a Bisericii de la care nu se poate sustrage. Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Duhul Sfânt lucrează prin acesta în sufletele celor care îl ascultă și îl primesc și produce în ei convertirea, așa cum a lucrat în sufletele celor care au ascultat predicat Apostolului Petru în ziua pogorării Duhului Sfânt „*În timp ce Petru grăia cuvintele acestea, Duhul Sfânt s-a pogorât peste toți cei care ascultau cuvântul.*” (F.A. 10, 44).³⁴

Cuvintele pe care oamenii și le comunică unii altora arată că aceștia nu sunt monade închise, ci că se află într-o relație, că se influențează reciproc și se îmbogățesc unii pe alții. În mod analog putem afirma că există și o corupere a cuvintelor care fac imposibilă comunicarea interpersonală. Folosirea mincinoasă a cuvântului poate duce la o neîncredere în ceilalți oameni, adică la o discreditare totală a rolului original al cuvintelor. Se poate vorbi de un iad manifestat prin lipsa de încredere în cuvânt, ca alterare a funcționalității lui comunitare. Această alterare poate fi tămăduită doar de conștiința originii cuvintelor în Cuvântul suprem, și de răspunderea pe care aceasta o întreține între oameni ca ființe sincer comunicante prin cuvinte. Cuvintele lui Hristos și despre Hristos sunt autentice doar dacă sunt transmise de tradiția apostolică, adică de întreaga comunitate bisericească, nu de un ins izolat.³⁵

Imaginea aceasta a iadului ca distrugere a cuvântului în sensul său de punte de comunicare între oameni își are o foarte frumoasă paralelă și la nivelul imaginii. Anume iadul, așa cum este descris de unele relatări patristice ca imposibilitatea de a privi chipul celuilalt. Cei care se găsesc în iadul veșnic sunt așezați unul în spatele celuilalt, abia rugăciunea pentru ei atrăgând milostivirea lui Dumnezeu asupra lor, și permițându-le să își întrezărească reciproc chipurile.

³⁴ *Ibidem*, pp. 17-19.

³⁵ DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 149.

Cuvântul autentic despre Hristos este păstrat de comunitatea bisericească, ținându-i pe cei ce viețuiesc conform acestuia în unitatea ortopraxiei. Cei ce nu primesc cuvintele drepte transmise de tradiția apostolică, se bazează de fapt pe părerile lor individuale și pe experiența proprie. Întrepătrunderea dialogică și interpersonală a omului cu Dumnezeu și a oamenilor între ei este ultimul fundament al existenței. Indispensabilitatea rostirii arată că toate cuvintele ca mijloace de întrepătrundere personală au ultima origine în Dumnezeu. El este supremul Cuvânt, care ni se adresează prin toate persoanele care sunt toate ființe cuvântătoare create. Toate trimit la o sursă transcendentă, personal comunitară a vieții. Unde nu se recunoaște acest lucru, adică unde cuvântul își pierde menirea sa firească, putând deveni vehicul al manipulării individualiste și al descompunerii sociale. Numai credința în sursa transcendentă și în destinația unificatoare a cuvântului, urmată de împlinirea voii Cuvântului dumnezeiesc, poate susține o viețuire dreaptă. Cuvântul rodit în fapte se dovedește mult mai convingător.³⁶

Cuvântul propovăduirii este cuvântul lui Dumnezeu către noi, iar rugăciunea este cuvântul nostru către Dumnezeu, dar hrănit prin cuvântul lui Dumnezeu către noi și de puterea lui lucrătoare în noi. Rugăciunea ca răspuns la cuvântul lui Dumnezeu are puterea din cuvântul care apelează la un răspuns.

Orice relație interpersonală nu există decât în relația cu un eu care îmi vorbește. Cuvântul devie aici expresia unei realități duale și perihoretice Omul nu poate fi fără cuvânt deoarece nu poate exista de unul singur, căci Dumnezeu Creatorul este tripersonal. Cuvântul trebuie să se prefacă în răspunsul constant pe care îl datorăm lui Dumnezeu.

Prin Taine prezenta lui Hristos se sălășluiește în cei ce le primesc, în mod mai durabil, iar în unele Taine, pentru totdeauna. Căci acum rugăciunea preotului e rugăciunea Bisericii întregi. Prin rugăciunea aceasta se manifestă și dorința celor ce voiesc să primească Tainele de a se dărui sau jertfi total lui Dumnezeu, iar prin coborârea Duhului Sfânt se primește și se sfințește jertfa, căci Duhul care Se coboară e Duhul lui Hristos cel jertfit. Care vrea să ne facă, dacă vrem și noi,

³⁶ *Ibidem*, p. 151.

asemenea Lui.³⁷ În orice caz cuvântul și rugăciunea se completează. Ba, mai mult, fiecare trebuie să aibă ceva din cealaltă. De aceea nu trebuie să lipsească propovăduirea din Biserică, precum nu trebuie să lipsească nici duhul rugăciunii din propovăduire, ci să fie mereu împreună. *„Stăruiește în învățătură. Căci făcând aceasta, și pe tine te vei mântui, și pe cei ce te ascultă”*, zice Sfântul Apostol Pavel (1 Tim. 4, 16). E vorba de un cuvânt din care să iradieze convingerea celui care rostește că prin Hristos și-a găsit mântuirea. Sau: *„Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără timp, ceartă, muștră, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare și învățătură”* (II Tim. 4, 2). Dar tot Sfântul Apostol Pavel zice: *„Rugati-vă neîncetat”* (I Tes. 5, 17).

Citirea cuvântului lui Dumnezeu din Evanghelie și din epistolele apostolilor face parte integrantă din Sfânta Liturghie. Chiar rugăciunile Liturghiei euharistice conțin fragmente ale Sfintei Scripturi. Sfinții Părinți nu s-au mulțumit doar cu citirea Scripturii în cadrul Liturghiei ci întotdeauna au predicat în cadrul ei, tâlcuind cuvintele în duhul ortodox. Predarea nefalsificată a cuvântului propovăduit este transmisă de Duhul Sfânt. Cuvântul de învățătură este obligatoriu și necesar în Biserică, fiind o lucrare încredințată arhiereului și preotului. Cuvintele sacerdoților sunt cuvintele rostite de Hristos. Preotul devine astfel o unealtă slujitoare în comunicarea cuvintelor lui Hristos. Puterea ce iradiază din cuvintele rostite de preot e a Domnului. Predica are și un caracter mistagogic, ea ajută nu numai amintirii vii a scripturilor, ci și introduce credincioșii în sfintele acte de taine ce se săvârșesc.³⁸ Părintele Stăniloae socotește că există patru moduri de folosire a cuvântului lui Dumnezeu: în Scriptură, în predică, în rugăciune și în Liturghie. Aceste moduri de utilizare a cuvântului reprezintă o gradare a cuvântului dumnezeiesc până la epicleză. Lucrările de sfințire și preface a Bisericii sunt o prelungire a actelor săvârșite de Hristos pe pământ. Sfinții Părinți compară lucrarea Cuvântului în Taine cu două din lucrările sfinte săvârșite de Logos în istorie: crearea lumii și întruparea lui. Dar așa cum spune Nicolae Cabasila toate aceste acte sunt sinergice. Astfel lumina nu se face fără

³⁷ *Ibidem*, p. 156.

³⁸ *Ibidem*, p. 161.

un proces al naturii, creșterea și înmulțirea oamenilor nu se realizează fără unirea din cadrul nunții. La fel cuvintele lui Hristos de la Cina cea de Taină își prelungesc puterea în lucrarea euharistică însă numai prin lucrarea euharistică. Toată lucrarea Tainelor poate fi săvârșită doar prin cuvintele și faptele Mântuitorului.³⁹

Cuvântul, imaginea și Taina constituie mijloacele prin care Biserica își poate realiza în mod eficient misiunea de extindere și incorporare a oamenilor în trupul mistic al lui Hristos, pentru ca toți în felul acesta să trăiască deplin.

Cuvântul are un loc central în lucrarea de propovăduire, cuvântul fiind cel care naște credința, dar naște și rugăciunea. În Sfânta Liturghie cuvântul propovăduit, rugăciunile rostite, îl pun pe credincios în legătură cu Hristos. Cuvântul este, așadar, însoțit de rugăciune. Acestea două, cuvântul și rugăciunea sunt moduri privilegiate prin care Hristos se face prezent în Biserică. Prezența lui Hristos din cuvântul oamenilor este întreținută prin rugăciune. Cuvântul propovăduit în duh de rugăciune îl face cu atât mai prezent pe Hristos credincioșilor, cu cât comunitatea este mai adunată în Duh. În felul acesta cuvântul își dovedește, încă o dată, funcția de mediator al comunicării și al comuniunii.

Cuvântul și rugăciunea se găsesc într-o strânsă legătură, care merge până la o anume reciprocă interioritate. Cuvântul, unit cu rugăciunea, se întâlnește cu imaginea în Taine, sinteza lor desăvârșită făcându-se în Sfânta Liturghie, care este supremul model al misiunii prin cuvânt, imagine și Taină într-o unitate nedislocată.

³⁹ *Ibidem*, p. 163.

Epafras – ucenicul paulin din Valea Lycusului. Un model al ucenicului în duhul Tradiției Apostolice

Diac. Asist. dr. Olimpiu-Nicolae Benea

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Cine este Epafras? Ce legătură a fost între el și Apostolul Pavel? Când a fost convertit? A întemeiat el bisericile din valea Lycusului? Putem vorbi despre o tradiție Apostolică în Coloseni? Dacă da, i-a învățat Epafras pe credincioși această tradiție? Iar în lumina ei, putem contura un model al desăvârșirii ucenicului? Tuturor aceste întrebări vom încerca să le răspundem în studiul nostru, plecând de la înțelegerea raportului dintre *Epistola către Coloseni* și cea *către Filimon*, de la argumentele care ar pleda pentru paternitatea paulină sau epafrasiană a Bisericii din Colose, de la importanța Tradiției Apostolice descrise în Col 2,6-7, respectiv de la afirmațiile directe pe care le face Apostolul Pavel despre Epafras.

Relația dintre Epistola către Coloseni și cea către Filimon

În majoritatea isagogiilor și comentariilor contemporane, *Epistola către Coloseni* este categorisită, împreună cu Epistolele 2 Tesaloniceni, Efeseni și cele pastorale (1-2 Timotei și Tit), ca fiind „deutero-paulină”. Un asemenea demers este susținut pe baza vocabularului, stilului și teologiei epistolare considerate non-pauline, în acest caz, autorul nefiind considerat Sf. Apostol Pavel, ci un ucenic al său, cel mai

probabil Timotei, care a scris în timp ce Apostolul Pavel mai era încă în viață.¹ O altă probabilitate e propunerea ca autorul să fi fost unul dintre ucenicii aflați în „școala paulină”,² care, fiind adâncit în cunoașterea teologiei Apostolului, să o fi aplicat noilor condiții, de după martirajul acestuia, în care Biserica era confruntată intens, la începutul anilor 70 d.Hr., cu probleme de natură teologică și pastorală.³ O a treia propunere a perspectivei autorului nepaulin este ideea epistolei pseudoepigrafe.⁴

Nu lipsesc, însă, în comentariile contemporane, nici argumentele pentru paulinitatea autorului *Epistolei către Coloseni*.⁵ Cel mai convingător argument în favoarea autenticității Epistolei este strânsa ei legătură cu *Epistola către Filimon*, o epistolă a cărei genuitate este acceptată pe deplin în spațiul academic.⁶

¹ Vezi J. D. G. DUNN, *The Epistle to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan and The Paternoster Press Lt., Carlisle, Cumbria, England, 1996, pp. 38-39, 105, 117, 169, 171, 192 și 269-270.

² Peter STUHLMACHER, „The Understanding of Christ in the Pauline School: A Sketch”, în James D. G. DUNN (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135.*, The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989), Eerdmans / Grand Rapids, Michigan / Cambridge [1992] 1999, pp. 159-175.

³ Vezi L. WILSON, *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians*, Supplements to Novum Testamentum 88, Leiden: Brill, 1997, pp. 9-35, 59, 62, 74, 167-168, 311, 365.

⁴ Vezi întreaga argumentație pe această idee în cartea lui M. KILEY, *Colossians as Pseudoepigraphy*, JSOT, Sheffield, 1986. Kiley susține că *Epistola către Coloseni* are ca model primar al constructive *Epistola către Filipeni* și *Epistola către Filimon*. Un aspect care diferențiază Coloseni de cele șapte epistole considerate ca fiind autentice Pauline, este lipsa aspectelor financiare specific corpusului epistolelor considerate „genuine”. În opinia sa, epistola este scrisă de Epafra, reprezentant al unei școli care ignoră iudaismul.(...) Pentru paralelismul dintre Epistolele către Coloseni și Filipeni, vezi și teza de doctorat : Andrew Chu-Loon HWANG, „Colossians 1:15-20 and Philippians 2:6-11: The semantic aspect of the nature of parallelism from the perspective of Semantic Structure analysis”, Westminster Theological Seminary, Philadelphia, 1992, 4406 pp.

⁵ Vezi BARTH, H. BLANKE, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, traducere A. B. Beck, Anchor Bible 34, New York: Doubleday, 2008, pp. 114-126; D. MOO, *The Letter to the Colossians and Philemon*, The Pillar New Testament Commentary Series, Grand Rapids: Eerdmans, 2008, pp. 28-41 și P. O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary 44, Waco: Word Books, 1982, pp. xli-xlix.

⁶ Vezi în acest sens și ultimele comentarii în acest sens: Peter MÜLLER, *Der Brief an Philemon* (KEKNT 9.3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012; Matthew V.

Ambele epistole aparțin „epistolelor captivității” (Col 4,18; Flm 1.8.10), acoperă același areal geografic (Col 1,2; 4,4.13.15), împărtășesc aceleași nume și salutări personale (Col 1,7; 4,7.8.10.12.14.17; Flm 1.2.24) – (Tabelul 1).⁷

Filimon:	Col 4:
2 καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν	17 Ἀρχίππῳ
10f Ὁνήσιμον τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον	9 σὺν Ὁνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὃς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν
23 Ἀσπάζεται σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου	12 Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ
Ἰησοῦ(ς?)	11 Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰουστός
24 Μᾶρκος	10 Μᾶρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ
Ἀρίσταρχος	10 Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου
Δημᾶς	14 Δημᾶς
Λουκᾶς	14 Λουκᾶς ὁ ἰατρός ὁ ἀγαπητός
οἱ συνεργοί μου	11 συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

Tabel 1. Listele salutarilor din *Filimon* și *Coloseni*

JOHNSON, James A. NOEL & Demetrius K. WILLIAMS (eds), *Onesimus our Brother: Reading Religion, Race, and Culture in Philemon*, Fortress, Minneapolis, 2012; Günther SCHWAB, *Echtheitskritische Untersuchungen zu den vier kleineren Paulusbriefen. I. A. Der Philemonbrief Beobachtungen zur Sprache des Philipper- und des Galaterbriefs B. Beobachtungen zur Sprache des ersten Thessalonikerbriefs*, Books on Demand GmbH, Norderstedt, 2011; Thomas Johann BAUER, *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie: Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater* (WUNT 276), Mohr Siebeck Tübingen, 2011.

⁷ Acesta este și motivul pentru care în multe comentarii cele două epistole apar tratate împreună. Vezi și comentariul încă nepublicat al lui H. O. MAIER, *Colossians and Philemon through the Centuries: A Blackwell Bible Commentary*, care va accentua diferența în istoricul receptării în tradiția creștină, în special în cultura occidentală. Chiar dacă au avut o istorie a receptării diferită, există o influență a celor două în interpretarea celeilalte. De exemplu, îndemnurile Apostolului Pavel către Filimon pot arunca o lumină asupra interpretării codului casnic din *Coloseni*.

Epistola către Coloseni și cea către *Filimon* au în comun câteva caracteristici: autorul epistolei este întemnițat (Col. 4,3.10.18; Flm 9-10,13); printre ucenicii colaboratori aflați cu Sf. Apostol Pavel în detenție, și care trimit salutări în cele două epistole sunt Aristarh, Marcu, Epafras, Luca și Dimas (Col 4,10-14; Flm 23-24);⁸ în salutul care deschide epistolele, numele lui Timotei este asociat cu al Sf. Pavel, el fiind descris ca *ὁ ἀδελφός* (Col 1,1; Flm 1); în *Epistola către Filimon* 2, Arhip e numit între destinatarii epistolei, iar în Col 4,17, Apostolul Pavel îndeamnă biserica din Colose să-l încurajeze pe Arhip pentru a-și împlini slujirea; *Filimon* 12 menționează întoarcerea lui Onisim la Filimon (în Colose), în timp ce în *Coloseni* 4,9 se specifică venirea lui Onisim la Colose în compania lui Tihic.

Există și câteva teme teologice comune între cele două epistole, care ar putea pleda pentru paulinitatea *Epistolei către Coloseni*:⁹

<i>Subiect</i>	<i>Coloseni</i>	<i>Filimon</i>
Hristologia	1,15.19; 2,3.9	1.3.25
Soteriologia	1,13.21-22; 2,11-15	6
Modele de sfințire	1,12.24.28; 2,19	2.4.7.16
Antropologia	3,9-10.12	23
Eclesiologia	1,18; 2,19	2.4.7.16
Relații sociale ierarhice	3,18-4,1	8-9.17-20.21
Sclavia	3,22-4,1	16
Biruința asupra puterilor și domniilor	2,15; 3,11	19-22

Dacă Sf. Apostol Pavel a scris această *Epistolă către Filimon*, atunci este foarte posibil să fi scris și *Epistola către Coloseni*, avându-se în vedere similaritățile și circumstanțele amintite.¹⁰ În cazul în care optăm

⁸ Vezi J. D. G. DUNN, *Colossians*, pp. 347-348.

⁹ Tabelul este o prelucrare a propunerii lui H. O. MAIER, *Colossians and Philemon through the Centuries: A Blackwell Bible Commentary*, – în curs de publicare. Vezi o dezvoltare a subiectului în E. P. SANDERS, „Literary Dependence in Colossians”, în *JBL* 85 (1996), pp. 28-45; John KNOX, „Philemon and the Authenticity of Colossians”, în *Journal of Religion* 17 (1937), pp. 144-160.

¹⁰ Unii bibliști au susținut că motivul cel mai puternic pentru care ar trebui să acceptăm autenticitatea Epistolei către Coloseni este legătura ei naturală cu Epistola către Filimon, de ex., Murray J. HARRIS, *Colossians and Philemon*, EGGNT (Grand Rapids, Eerdmans, 1991), pp. 3-4.

pentru varianta paulină a *Epistolei către Coloseni*, când a fost întemeiată biserica din Colose și ce rol a avut în întemeierea ei Epafras?

Biserica din Colose – o biserică epafrasiană?¹¹

În opinia bibliștilor Markus BARTH și Helmut BLANKE, biserica din Colose, cât și cele din Laodiceea și Ierapolis, au fost întemeiate de Epafras. El este descris ca fiind din Colose, τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν (iubitul nostru împreună-slujitor), ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ (credincios slujitor al lui Hristos) (Col 1,7), δοῦλος Χριστοῦ [Ἰησοῦ] (rob al lui Iisus Hristos) (Col 4,12), ὁ συναιχμάλωτός (cel-împreună-întemnițat) cu Sf. Ap. Pavel (*Filimon* 23).¹²

Deși numele Epafras este o formă prescurtată a lui Epafroditus,¹³ epistolele pauline nu pledează pentru identificarea persoanei lui Epafras, din Colose, cu cea a lui Epafrodit, din Filipi.¹⁴ Nu doar

¹¹ Un demers istoric, patristic și contemporan, pe această tematică l-am abordat în articolul, Olimpiu N. BENEA, „Paternitatea paulina a Bisericii din Colose”, în *Anuar XIII 2009-2011*, Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, Cluj-Napoca 2011, pp. 181-200.

¹² M. BARTH, H. BLANKE, *Colossians*, p. 17.

¹³ Forma abreviată a numelor era răspândită în limba greacă încă de la începuturile ei. Câteva exemple în acest sens: „Ἀρτεμᾶς pentru Ἀρτεμίδωρος, Ἑρμᾶς pentru Ἑρμόδωρος, Ζηνᾶς pentru Ζηνόδωρος, Νυμφᾶς pentru Νυμφόδωρος, Ὀλυμπᾶς pentru Ὀλυμπιόδωρος, Δημᾶς pentru Δημήτριος; Στεφανᾶς for Στεφανηφόρος; Παρμενᾶς pentru Παρμένων”. De aceea „Ἐπαφρόδιτος (Fil 2,25; 4,18) și prescurtarea lui, Ἐπαφρᾶς (Col 1,7; 4,12; Filimon 23)”, pot fi numele aceleiași persoane.” Vezi F. BLASS, A. DEBRUNNER, & R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (ix), (BDF) A translation and revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. DEBRUNNER by Robert W. FUNK, Chicago: University of Chicago Press, 1961, p. 68. Vezi și BDAG, pp. 283-284: „probable short form of Ἐπαφρόδιτος” (s.n.).

¹⁴ Privitor la Epafrodit, Sf. Ap. Pavel scrie bisericii din Filipi: „Am socotit că-i de trebuință să vi-l trimit pe Epafrodit (Ἐπαφρόδιτον), fratele meu și împreună-cu-mine-lucrător și împreună-cu-mine-luptător (τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιῶτην μου), dar și trimisul vostru (ὑμῶν δὲ ἀπόστολον) și slujitorul trebuințelor mele (καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου),²⁶ de vreme ce vă dorea pe toți și era neliniștit, fiindcă ați auzit că a fost bolnav.²⁷ Și ntr’adevăr a fost bolnav aproape de moarte; dar Dumnezeu a avut milă de el – și nu numai de el, ci și de mine, ca să nu am întristare peste ntristare.²⁸ Așadar, mă grăbesc să vi-l trimit îndărăt, pentru ca voi, văzându-l, din nou să vă bucurați, iar eu să fiu mai puțin întristat.²⁹ Primiți-l dar întru Domnul cu toată bucuria; și pe cei ca el întru cinstire

descrierile lor nu sunt asemănătoare, – Epafras este împreună-slujitor (συνδούλου), cel-împreună-întemnițat (ὁ συναιχμαλώτος), pe când Epafrodit este împreună-lucrător (συνεργόν) și împreună-luptător (συστρατιώτην) –, ci și contextul în care sunt implicați diferă: Epafras are multă osteneală pentru cei din Colose, Laodiceea și Ierapole (Col 4,13), iar Epafrodit, pentru cei din Filipi (Fil 2,26-30).

M. BARTH și H. BLANKE susțin că nu avem informații suficiente, nici în epistole și nici în *Faptele Apostolilor*, pentru a stabili momentul misiunii inițiale a lui Epafras în valea Lycusului. Totuși, autorii propun o primă posibilitate în care Epafras s-ar fi putut întoarce în Colose, venind din est, probabil din Antiohia Pisidiei, unde s-ar fi întâlnit cu Sf. Ap. Pavel, în timpul primei călătorii misionare. Sf. Luca concludă activitatea misionară a Apostolului Pavel și a lui Barnaba în Antiohia Pisidiei astfel: „iar cuvântul Domnului se răspândea prin tot ținutul (δι’ ὅλης τῆς χώρας)” (FA 13,49). Dacă termenul „ținut” (χώρα) „este interpretat în sens foarte larg, el poate include Valea Lycusului, deci și mica localitate Colose”.¹⁵ În acest caz, Coloseni 1,5-6 („ați auzit... cuvântul adevărului Evangheliei care a ajuns la voi; așa cum în toată lumea ... aduce roadă și crește, tot astfel și la voi, din ziua’n care ați auzit și ați cunoscut harul lui Dumnezeu într-un adevăr”) și 2,6 („așa cum L-ați primit pe Hristos Iisus Domnul”) pot confirma raportul din FA 13.

În acest context, a fost Epafras singurul care i-a încreștinat pe cei din Colose, cum pare să indice Col 1,7-8? În Col 4,10, Marcu, despre care Sf. Pavel spune că le trimite colosenilor salutări și că urmează să-i viziteze, este prezentat ca „vărul lui Barnaba” (ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ). Acest detaliu sugerează că „Barnaba era cunoscut colosenilor deoarece fie înainte de / fie împreună cu / fie după Epafras a fost în Colose, în timpul primei călătorii misionare”.¹⁶

să-i aveți, ³⁰ fiindcă de dragul lucrării lui Hristos a fost el până aproape de moarte, punându-și viața în primejdie ca să’mplinească lipsa voastră în a mă sluji pe mine (τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρὸς με λειτουργίας)” (Fil 2,25-30); „Am de toate și am și de prisos; m’am îndestulat primind de la Epafrodit (Ἐπαφροδίτου) cele ce mi-ați trimis, miros cu bună mireasmă, jertfă primită, bine-plăcută lui Dumnezeu.” (Fil 4,18).

¹⁵ M. BARTH, H. BLANKE, *Colossians*, p. 17.

¹⁶ M. BARTH, H. BLANKE, *Colossians*, p. 18.

Totuși, oricăror creștini iudei le-ar fi propovăduit Evanghelia Sf. Pavel și/sau Barnaba, „mulți dintre Iudei și dintre prozeliti cucernici au mers după Pavel și după Barnaba” (FA 13,43). După părerea lui BARTH și BLANKE, în cazul în care Biserica din Colose era alcătuită din creștini proveniți dintre neamuri (Col 1,21; 2,11.13),¹⁷ Barnaba nu ar fi fost în Colose; e probabil ca biserica din Colose să fi auzit doar despre el, la fel cum, probabil, doar au auzit și despre cei doi creștini iudei, Marcu și Isus Iustus (Col 4,10-11). Dacă, potrivit cu menționarea exclusivă a lui Epafras în Coloseni 1,7-8, nu poate fi argumentată ideea că Barnaba a vizitat Colose, atunci vestirea Evangheliei de către Epafras în Colose nu e nevoie să fie obligatoriu asociată cu prima călătorie misionară a Sf. Ap. Pavel, în acest caz fiind nevoie de a găsi o alternativă la Antiohia Pisidiei ca bază misionară.

O a doua posibilitate pentru BARTH și BLANKE, este faptul că pătrunderea Evangheliei în Colose ar fi fost posibilă pe ruta vestică, din Efes, în prima parte a anilor cincizeci. În timpul celei de-a treia călătorii misionare, înainte ca Apostolul să reviziteze bisericile din Grecia, întemeiate în timpul celei de a doua călătorii misionare, biserica din Efes devenise un puternic centru teologic și misionar. Potrivit Sf. Luca, Sf. Ap. Pavel a învățat trei luni în sinagogă, apoi pentru doi ani în școala lui Tiranus, astfel că „întreaga Asie [Mică? Sau Provincia Romană? – se întreabă BARTH și BLANKE] (πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν) a auzit cuvântul Domnului, atât iudei cât și greci” (FA 19,10). Argintarul Dimitrie, acuzându-l pe Sf. Pavel, remarcă: „voi vedeți și auziți că nu numai în Efes, ci aproape în toată Asia (σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας), acest Pavel a’nduplecat și a’ntors multă mulțime” (FA 19,26, cf. 20,31). Aceste afirmații corespund, în opinia lui Barth și Blake, descrierilor din Coloseni: „ați auzit (προηκούσατε) în cuvântul adevărului Evangheliei care a ajuns la voi; așa cum în toată lumea (ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ) ea [Evanghelia] aduce roadă și crește, tot astfel și la voi, din ziua’n care ați auzit (ἠκούσατε) și ați cunoscut harul lui Dumnezeu într-un adevăr, așa cum ați învățat (ἐμάθετε) de la Epafras” (Col 1,5-7); „nădejdea Evangheliei pe care-ați auzit-o (ἠκούσατε), cea care a fost propovăduită la toată

¹⁷ M. BARTH, H. BLANKE, *Colossians*, pp. 21-41.

făptura de sub cer (ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν)” (Col 1,23); „așa cum L-ați primit (παρελάβετε) pe Hristos Iisus Domnul, așa să umblați întru El, înrădăcinați și zidiți fiind într’Însul, întăriți în credință așa cum ați învățat-o (ἐδιδάχθητε) și prisosind în ea cu mulțumire” (Col 2,6-7).

Chiar dacă biserica din Colose a fost întemeiată într-una din cele două călătorii misionare menționate, nu au trecut decât câțiva ani până la momentul în care Epafras i-a adus Sf. Pavel vești despre credința și iubirea colosenilor (Col 1,4.8). Barth și Blanke concluzionează că *Epistola către Coloseni* confirmă absența vreunei mențiuni în Faptele Apostolilor despre o vizită personală pe care Sf. Ap. Pavel ar fi făcut-o bisericilor din Valea Lycusului în această perioadă. Sf. Pavel doar „a auzit” (ἀκούσαντες) despre credința lor (Col 1,4), iar din ziua în care a auzit despre iubirea lor (ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν) (Col 1,9), el se roagă și suferă pentru ei (Col 1,24), deși niciodată nu i-au „văzut fața trupească” (οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί) (Col 2,1).¹⁸ Se poate observa, într-o primă concluzie, *rolul important pe care l-a avut Epafras, dacă nu în întemeierea bisericilor văii Lycusului, cel puțin în continuarea lucrării pauline de învățare.*

Tradiția Apostolică în *Epistola către Coloseni*

Col 2,6-7 rezumă afirmațiile din Col 1,1-2,5. Expresia „prin urmare” implică o concluzie referitoare la tăria credinței lor, motiv de bucurie pentru Apostol (2,5b). Astfel, îndemnul încearcă să-i motiveze în continuarea părtășiei lor cu Hristos, chiar să devină mai puternici în această relație.

Îndemnul ia forma unei construcții indicativ/imperativ.¹⁹ Partea indicativă – „așa cum L-ați primit pe Hristos Iisus Domnul” – nu se rezumă doar pe partea de la începutul experienței credinței lor în Hristos, ci verbul παραλαμβάνω implică primirea unei tradiții, la fel cum Sf. Apostol Pavel amintește în 1 Cor 15,1.3; Gal 1,9; 1 Tes 4,1; 2 Tes 3,6. Această tradiție este adunată în expresia folosită: „τὸν

¹⁸ M. BARTH, H. BLANKE, *Colossians*, p. 19.

¹⁹ A. T. LINCOLN, „Colossians”, în *New Interpreter's Bible* 11, Nashville: Abingdon Press, 2000, p. 620, J. N. ALETTI, *St. Paul, St. Paul, Épitre aux Colossiens*, Études bibliques, Paris: Gabalda, 1993, pp. 160-161.

Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον – Hristos Iisus Domnul”. Col 2,8 va pune în contrast această tradiție apostolică cu „τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων – tradiția omenească”. Se observă că atât trăirea Evangheliei, cât și trăirea altor convingeri decât cele creștine, poate primi această expresie de tradiție sau predanie. Diferența este că, în timp ce Evanghelia e înțeleasă ca Tradiția Apostolică despre Hristos, tradiția omenească are sens peiorativ. În acest context, formularea despre tradiția Evangheliei rămâne semnificativă. Deși Hristos șade de-a dreapta Tatălui (3,1), prezența Sa reală în mijlocul Bisericii, implică nu doar cunoașterea Lui, ci și un nou mod de viață, diferit de cel de dinaintea cunoașterii Sale.

Imperativul „*περιπατεῖτε*” are această nuanță a trăirii în Hristos. Același verb, *περιπατέω*, a fost folosit de Apostolul Pavel și în Col 1,10, unde rugăciunea sa era în vederea umblării cu vrednicie înaintea Domnului. Astfel se poate observa o strânsă relație între comportamentul credincioșilor și mărturisirea domniei lui Hristos. Însăși prezența imnului hristologic în text (1,15-20) este interdependentă de viața lor (1,21-23). De aceea și motivația acestui imperativ este conturată în expresia realității Sale: „*ἐν αὐτῷ*”.

Trăirea vieții în Hristos este ilustrată de patru participii în 2,7: „*ἐρριζωμένοι* – înrădăcinați fiind”, „*ἐποικοδομοῦμενοι* – zidiți fiind”, „*βεβαιοῦμενοι* – întăriți fiind”, „*περισσεύοντες* – prisosind”. Imaginea primelor două accentuează că Hristos este solul, pământul în care destinatarii își au rădăcinile și temelia. Întărirea lor trebuie să fie fermă în credință, așa cum au fost învățați. Aceste participii reiau afirmațiile din Col 1,23 și întăresc importanța tradiției primite de coloseni (2,6). Al patrulea participiu este diferit de primele trei, dar este în armonie cu îndemnul de mulțumire întâlnit în epistolă: 1,12; 3,16-17; 4,2. Cei care experiază din plin tradiția apostolică, trebuie să izvorască din adâncul lor o stare de mulțumire pentru tot ceea ce a făcut Dumnezeu în Hristos.

Această scurtă frază din Col 2,6-7 introduce conceptul de tradiție legat de creștinismul apostolic. Ideea tradiției este întâlnită și în iudaism, unde exprimă transmiterea tradiției orale și interpretarea ei de la o generație la alta.²⁰ Moise a primit Legea pe Sinai, el i-a dat-o

²⁰ Vezi Charles R. GIANOOTTI, *The New Testament and the Misnah: A Cross-Reference Index*, Baker, Grand Rapids, 1983.

lui Iosua, iar Iosua, bătrânilor (Ios 24,31; Jud 2,7); bătrânii, profeților (Ieremia 7,25), iar profeții, bărbaților marii sinagogi.²¹ De la unul din supraviețuitorii marii sinagogi, Simeon cel drept,²² s-a primit până la Hilel și Shamai (apr. 10 î.Hr.).²³

Aceasta era „tradiția bătrânilor” la care face referință Mântuitorul când denunță practica lor în Marcu 7,8: ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. Apostolul Pavel folosește aceeași expresie, „predania/tradiția oamenilor”,²⁴ când identifică tradiția prin care creștini coloseni erau supuși pericolului de a fi duși în rătăcire. El îi opune tradiției omenești, tradiția lui Hristos, pe care ei au primit-o atunci când au auzit Evanghelia. Atunci când spune că ei L-au „primit” pe Hristos Iisus, Domnul, ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον,²⁵ el folosește verbul specific primirii lui Hristos Însuși ca tradiție, iar acest mod de a le aminti ceea ce au primit era un argument suficient împotriva „tradiției oamenilor” (2,8). Accentul stă în continuitatea transmiterii

²¹ Referința e probabil la cea construită în timpul lui Ezra. Vezi textul lui J. NEUSNER, J., *The Mishnah: A New Translation*, Yale University Press, New Haven, CT, 1988, pp. 672-675. Herbert Danby, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1933, p. 446, n. 5: „A body of 120 elders, including many prophets, who came up from exile with Ezra; they saw that prophecy had come to an end and that restraint was lacking; therefore they made many new rules and restrictions for the better observance of the Law’ (Tif. Yis.). Simeon, son of Onias, High Priest c. 280 B.C. (see *Ant. xii* ii. 5.) or Simeon II, High Priest c. 200 B.C. (cf. *Ecclesiasticus*, ch. 50)”. Vezi despre „the repertoire of tradition”, la Elizabeth Shanks ALEXANDER, *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 13.

²² Probabil arhiereul Simeon al II-lea (apr. 200 î.Hr.).

²³ Vezi J. NEUSNER, J., *The Mishnah : A New Translation*, Yale University Press, New Haven, CT, 1988, pp. 672-675.

²⁴ Gr. τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων (“tradiția omenească”), ca în Marcu 7,8.

²⁵ E interesantă observația lui J. B. Lightfoot referitoare la „Hristos, chiar Iisus Domnul”, sugerând că această expresie ar putea să fie îndreptată împotriva celor care aveau tendința de a-L separa pe Hristosul ceresc de Iisusul pământesc, pentru ei, această legătură fiind doar una efemeră: „this expression “might seem to be directed against the tendency to separate the heavenly Christ from the earthly Jesus, as though the connexion were only transient” (J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul’s Epistles to the Colossians and to Philemon*. 8th ed. London and New York: Macmillan and Co., 1886; 1st British ed., The Crossway Classic Commentaries. Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1997, p. 112).

kerygmei Bisericii, strâns legată de doctrină și practică.²⁶ Învățătura care a fost dată colosenilor este mărturisirea Apostolică, primită de la Hristos.

Prin urmare, modul lor de gândire și de viețuire trebuia să fie conform cu învățătura primită.²⁷ Credința în Hristos le oferă o stabilitate pe care nimic nu o poate clătina. Această întărire²⁸ pe revelația tainei dumnezeiești, pe Hristos Însuși, nu ar trebui să-i expună la incertitudine și îndoială, ci să-i răspundă cu recunoștință lui Dumnezeu.²⁹

Acest demers pune în lumină *importanța pe care Epafras și lucrarea sa a avut-o în învățarea Tradiției Apostolice în Colose și bisericile din zona văii Lycusului.*

Epafras în Epistola către Coloseni

O primă descriere a lui Epafras este în contextul rugăciunii de mulțumire de la începutul epistolei (1,3-8). Nota conclusivă a rugăciunii de mulțumire îl scoate în evidență pe cel care i-a învățat pe cei din Colose (1,7) și care a adus la cunoștința lui Pavel și a împreună-slujitorilor săi situația bisericii din Colose.

[1,7-8] 7 καθὼς ³⁰ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ³¹ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, 8 ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.

²⁶ Herbert DANBY, *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford, 1933, p. 446, n. 1: The bulk of this tractate 'The Fathers' (sometimes called *Pirke Aboth*, 'Chapters of the Fathers') is a selection of maxims on conduct and sayings in praise of the Law handed down in the names of 60 teachers of the Law who lived between 300 B.C. and A.D. 200 from the time of Simeon the Just to Rabbi Judah the Patriarch, the editor of the Mishnah."

²⁷ Gr. ἐρριζωμένοι, „înrădăcinați,” cf. Ef 3,17 (ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι); în ambele locuri imaginea botanică este însoțită de cea arhitecturală (aici ἐποικοδομούμενοι).

²⁸ Gr. βεβαιούμενοι (vezi diateza activă βεβαιώω cu Dumnezeu ca subiect în 1 Cor 1,8 – 8 ὅς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ]; 2 Cor 1,21 – 21 ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός).

²⁹ Vezi Col 1,12 (εὐχαριστοῦντες).

³⁰ Conjuncția καὶ este *adāugatā* în manuscrisele: D² K L Ψ 075. 104. 365. 630. 1175. 1739. 1881 ℣ vg^{ms} sy^h sa^{ms} | Varianta prezentă a textului se găsește în manuscrisele: Ƴ^{46.61}vid 8 A B C D* F G P 33. 81. 629. 1241^s. 2464 lat sy^p sa^{ms} bo (NA28, p. 612). Vezi și NA27, p. 523; OCM, p. 728.

Textul aduce un nou argument al legăturii dintre Evanghelia Apostolică a Apostolului Pavel și harul lui Dumnezeu care rodește în viața colosenilor. Epafras a continuat lucrarea de propovăduire a Cuvântului, a Evangheliei în zona văii Lycusului. Dacă 1,6 subliniază momentul inițial al propovăduirii, v. 7 conturează procesul de cateheză al colosenilor: „ați învățat”. Se observă paralelismul din 2,7: „ați învățat”, ceea ce denotă că activitatea la care se referă Col 2,6-7 este identică cu lucrarea lui Epafras. Ca urmare a acestui proces de cateheză, în care colosenii, în lumina nădejzii din ceruri, și-au maturizat credința și iubirea lor, Epafras poate să-i prezinte Apostolului Pavel un raport despre „iubirea (lor) întru Duh” (1,8). De această dată, virtutea iubirii este definită cu una din puținele referiri la lucrarea harului Duhului Sfânt în Coloseni: 1,9; 3,16.

Epafras este descris ca fiind „iubitul nostru împreună-slujitor”³² și „credincios slujitor al lui Hristos”. Termenii descrierii îl prezintă pe Epafras ca fiind un colaborator foarte apropiat al Sf. Apostol Pavel, demn de încredere, ceea ce atestă veridicitatea responsabilității încredințate pentru a continua lucrarea apostolică în bisericile din valea Lycusului.³³ Plecarea sa la Roma, nu doar pentru a-i face de cunoscut Apostolului problemele apărute în Colose, ci pentru a-l sluji, în locul colosenilor, îl identifică pe Epafras ca un fiu duhovnicesc al Apostolului, iar pe Apostol, nu doar un părinte duhovnicesc al celui venit să îl slujească în clipele grele ale întemnițării, ci și al credincioșilor coloseni.

³¹ Pronumele ὁμοῦν este înlocuit cu ἑμῶν în manuscrisele: ℣⁴⁶ 8* A B D* F G 1505 m | Varianta prezentă a textului se găsește în manuscrisele: 8² C D¹ K L P Ψ 075. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241^s. 1739. 1881. 2464 ℞ lat sy co (NA28, p. 612). Vezi și NA27, p. 523; UBS4, p. 685; Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 553; OCM, p. 728; BARTH & BLANKE, *Colossians*, p. 53; R. L. OMANSON & B. M. METZGER, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, p. 410-411; M. MACDONALD, *Colossians and Ephesians*, p. 40.

³² Apostolul Pavel nu folosește în descrierea lui Epafras o retorică amabilă, ci afirmă modalitatea de înțelegere a mandatului de propovăduire a Evangheliei, respectiv a realității aduse de ea în viața celor care o proclamă.

³³ Probabil că unii credincioși din Colose au început să se îndoiască de autenticitatea Evangheliei propovăduite de Epafras. De aceea, Apostolul Pavel certifică faptul că Biserica poate avea deplină încredere în lucrarea sa.

Raportul adus de Epafras Apostolului Pavel se poate distinge în modalitatea prin care li se răspunde colosenilor în rugăciunea de mijlocire.³⁴ Din nou, deși nu este o rugăciune directă, adresată lui Dumnezeu, ea este o relatare a ceea ce mijlocește Apostolul Pavel înaintea Dumnezeu. În primul rând, ei au nevoie de umplere³⁵ în cunoașterea atât a voii lui Dumnezeu (1,9), cât și a lui Dumnezeu (1,10), cunoaștere care implică înțelepciune³⁶ și pricepere duhovnicească.³⁷ Sursa înțelepciunii și cunoașterii este amintită permanent de Apostolul Pavel în epistolă: 1,28; 2,2-3; 3,10.16. Acest accent, în lumina definirii învățăturii, ce tulbura credincioșii, ca „filozofie” (2,8), respectiv pretențiile acestora de a avea o „înfățișare de înțelepciune” (2,23), ne poate duce la concluzia că scopul acestei rugăciuni de mijlocire nu este doar pentru maturizarea credincioșilor, ci și pentru a contracara învățătura străină de Evanghelie. În același sens putem înțelege și referirile pauline la creștere și plinătate din contextul părții polemice (2,9-10.19). Îndemnul la umplere cu înțelepciune și cunoaștere implică o umblare „cu vrednicie”³⁸ înaintea Domnului” adică „o dimensiune etică a vieții”.³⁹ Prin toate aceste detalii este conturată și lucrarea pe care Epafras trebuie să o fi împlinit cu credincioșie până în momentul deciziei de a pleca spre Apostolul Pavel,⁴⁰ întemnițat fie la Roma, fie la Cezareea, fie la Efes.

³⁴ Sensul general al lui *προσευχόμενοι*, identic cu cel din 1,3, care are nuanța pronunțării ceremoniale, este completat de *αἰτούμενοι*, care are sensul de cerere, petiție, focalizată pe conținut.

³⁵ Verbul *πληροω* (= umplere totală) și substantivul *ἐπίγνωσις* (= înțelegere profundă) sunt două cuvinte de referință în argumentul Apostolului Pavel.

³⁶ Cuvântul *σοφία* cu sens de cunoaștere practică venită de la Dumnezeu este întâlnit de 6 ori în Col 1,9.28; 2,3.23; 3,16; 4,5. În contrast, filosofia coloseană prezenta doar „o înfățișare de înțelepciune” (2,23), care-i focaliza mai degrabă pe forme fără esență.

³⁷ Termenul *σύνεσις*, capacitatea de a analiza cu toată claritatea, este folosit și în Col 2,2.

³⁸ Cuvântul *ἀξίως*, vrednic, implică o trăire în lumina voii și așteptărilor lui Dumnezeu.

³⁹ Vezi A. T. LINCOLN, „Colossians”, p. 591; J. N. ALETTI, St. Paul, *Épître aux Colossiens*, p. 74.

⁴⁰ Jerome MURPHY-O’CONNOR, („The Greeters in Col 4,10-14 and Phm 23-24”, în RB 113 (2007) 3, pp. 416-426) susține despre cei care transmit salutările în Col 4,10 și Flm 23-24 că nu sunt însoțitorii obișnuiți ai Apostolului Pavel, așa cum se susține în general de către bibliști, ci sunt membri unei delegații care a venit împreună cu Epafras din Colose. În opinia sa, înainte ca *Epistola către Filimon* să fie trimisă, Epafras a ajuns în Efes pentru a raporta problemele din biserica coloseană, probabil și din cea laodiceană, imposibile de rezolvat din perspectiva sa. Exponenții filosofiei combătute în *Coloseni* au făcut incursiuni în bisericile văii Lycusului, astfel

A doua referință directă la Epafraș o găsim în textul din Col 4,12-13:

[4,12-13] 12 ἀσπάζεταιται ὑμᾶς Ἐπαφράς ὁ ἐξ ὑμῶν, δούλος
Ἰησοῦ⁴¹, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς
προσευχαῖς, ἵνα ⁴²σταθῇτε τέλειοι καὶ ⁴³πεπληροφορημένοι ἐν
παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. 13 μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει ⁴⁴πολὺν
πόνον⁴⁴ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱερραπόλει.

Epafraș este descris la fel ca Onisim – „ὁ ἐξ ὑμῶν – unul dintre voi” (4.12). Fiind continuator al misiunii Apostolului Pavel (1,7-8) în valea Lycusului, este important să fie amintit și la salutările finale.

încât Arhip, unul dintre slujitorii bisericii din casa lui Filimon (Flm 1), a trecut pe la acești oponenți (Col 4,17). Epafraș a înțeles că singura alternativă era de a recurge la sfatul Apostolului Pavel. Învățătura descrisă de Epafraș lui Pavel era mult mai complexă decât teologia pe care l-a învățat Apostolul. De aceea, el a decis să ia împreună cu el la Efes și pe alții care erau preocupați de această problemă și care puteau aduce clarificări (Jerome MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Ephesus: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville, 2008, pp. 226-227). Această delegație, însă, a fost arestată împreună cu Apostolul Pavel, (Jerome MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Ephesus: Texts and Archaeology*, p. 227) fără putință de întoarcere. Alternativa pentru Apostolul Pavel, în această situație, era doar scrierea unor epistole către Colose și Laodiceea. De aceea și prezența delegației în salutul epistolei din 4,10-14.

⁴¹ Cuvintele Χριστοῦ [Ἰησοῦ] sunt înlocuite cu Ἰησοῦ Χριστοῦ în manuscrisele: P 1241^s vg^{mss} † înlocuite cu Χριστοῦ în manuscrisele: ℣⁴⁶ D F G K Ψ 075. 630. 1505. 1739. 1881 ℞ it vg^{mss} sy; Ambrosiaster, Ieronim † Varianta prezintă a textului se găsește în manuscrisele: α A B C I L 0278. 33. 81. 104. 365. 629. 1175. 2464 lat (NA28, p. 621). Vezi și NA27, p. 530; UBS4, p. 695; Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 559; R. L. OMANSON & B. M. METZGER, *A Textual Guide to the Greek New Testament*, p. 421; Vezi P. W. COMFORT, *New Testament Text*, p. 637; OCM, p. 747.

⁴² Cuvântul σταθῇτε este înlocuit cu στήτε în manuscrisele: α² A C D F G K L P Ψ 075. 0278. 33. 104. 630. 1175. 1505 ℞ † înlocuit cu ἦτε în manuscrisele: I 2464 ar m vg^{mss} sy^{hmg}; Ambrosiaster † Varianta prezintă a textului se găsește în manuscrisele: α^{*} B 81. 365. 1241^s. 1739. 1881 (NA28, p. 621). Vezi și NA27, p. 530; OCM, p. 747.

⁴³ Cuvântul πεπληροφορημένοι este înlocuit cu πεπληρωμένοι în manuscrisele: ℣⁴⁶ D¹ K L P Ψ 075. 0278. 630. 1175. 1505 ℞ sy † Varianta prezintă a textului se găsește în manuscrisele: α A B C D^{*c} F G 33. 81. 104. 365. 1241^s. 1739. 1881. 2464 sy^{hmg} (NA28, p. 621). Vezi și NA27, p. 530; OCM, p. 747.

⁴⁴ Cuvintele πολὺν πόνον sunt înlocuite cu πολὺν κόπον în manuscrisele: D^{*} F G 629 † înlocuite cu πολὺν ποθον în manuscrisul: 104 † înlocuite cu πολὺν ἀγωνα în manuscrisele: 6. 1739. 1881 † înlocuite cu ζῆλον πολὺν în manuscrisele: K L Ψ 630. 1505 ℞ sy † înlocuite cu πολὺν ζῆλον în manuscrisele: D¹ 075. 33 † înlocuite cu πονον πολὺν în manuscrisele: 365. 2464 † Varianta prezintă a textului se găsește în manuscrisele: α A B C P 0278. 81. 1175. 1241^s (NA28, p. 621). Vezi și NA27, p. 530; Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, pp. 559-560; OCM, p. 747.

Acum este descris simplu: „rob (δοῦλος) al lui Iisus Hristos”. Însă descrierea continuă cu o dublă informare importantă pentru destinatari. În primul rând, el se luptă (ἀγωνίζομαι) permanent în rugăciune (προσευχή) pentru ei. Rugăciunea sa constantă este identică cu a Apostolului Pavel, amintită în 1,9. Conținutul rugăciunii sale impune, din nou, comparații cu afirmațiile Apostolului despre sine: Epafras, în rugăciune, luptă (1,29; 2,1), iar obiectivul rugăciunilor este pentru desăvârșirea (τέλειος) destinatarilor (1,28) și pentru ca ei să plinească (πληροφορέω) întru totul voia lui Dumnezeu (θελήματι τοῦ θεοῦ) (1,9; 2,2). Această primă parte ar corespunde reamintirii întregului scop al epistolei.

În al doilea rând, Apostolul amintește multa lui osteneală (πόνος)⁴⁵ pentru cei din Colose, Laodiceea și Ierapole.⁴⁶ Astfel, Apostolul Pavel îl prezintă pe Epafras, din nou, în calitate de *reprezentant oficial al misiunii pauline* în întreaga zonă a văii Lycusului.

Putem concluziona că, pe de o parte, Sfântul Apostol Pavel îl descrie pe Epafras în aceeași termeni⁴⁷ în care se prezintă pe sine în raport cu Biserica din Colose:

- a. în Col 1,23 („al cărei slujitor făcutu-m’am eu, Pavel,”; 1,28-2,1) Atât Sf. Pavel, cât și Epafras sunt descriși ca διάκονος (1,7.23-25);
- b. în Col 1,28-2,1 și 4,12-13 exsistă o serie de termeni comuni: „luptă”, „desăvârșire”, „osteneală”, „pentru voi și pentru cei din Laodiceea”;
- c. ambii dau o bătălie pentru (ὕπερ) biserică (luptându-mă, ἀγωνιζόμενος – 1,29; lupta mea, ἀγῶνα – 2,1; se luptă, ἀγωνιζόμενος – 4,12) și pentru cei din Laodiceea (2,1; 4,13);

⁴⁵ Variantele pentru descrierea lui Epafras (4,13) pot fi traduse astfel: πολὺν πόνον – multă muncă, durere (BDAG, p. 852); πολὺν κόπον – mult travaliu, osteneală; πολὺν ἀγῶνα – multă bătălie, frământare; πολὺν ζήλον – mult zel. Cuvântul πόνος – „durere mare, întristare profundă”, este întâlnit doar aici și în Apoc 16,10-11.

⁴⁶ Vezi Larry Joseph KREITZER, *Hierapolis in the Heavens: Studies in the Letter to the Ephesians*, Library of New Testament Studies 368, T & T Clark, London, 2008; Philip A. HARLAND, „Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and ‘Pagan’ Guilds at Hierapolis”, *Journal of Jewish Studies* 57 (2006) 2, pp. 222-244. O perspectivă asupra prezenței bisericești în Hierapolis, vezi Ulrich H. J. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 88-96.

⁴⁷ O dezvoltare în acest sens o face și Angela STANDHARTINGER, „Colossians and the Pauline School”, pp. 572-593, însă scopul argumentației sale este îndrețat spre teza deutero-paulinității epistolei.

- d. bălălia și suferința sunt o realitate pentru amândoi (1,24; 4,13);
- e. dorința fiecăruia dintre ei este pentru ca biserica să se desăvârșească (1,28; 2,2; 4,12);
- f. rugăciunile lor sunt neîncetate pentru biserică (1,9; 4,12);
- g. chiar și expresia „împreună-slujitor” (1,7) este folosită de Sf. Ap. Pavel și pentru sine: συνδούλους τοῦ Χριστοῦ (Gal 1,10, Fil 1,1).⁴⁸

Pe de altă parte, Epafras, fiind „iubitul împreună-slujitor” (ἀγαπητοῦ συνδούλου) (1,7), „credincios slujitor” (πιστὸς διάκονος) (Col 1,7), este model pentru Tihic și Onisim (Col 4,7.9). Epafras este: „dintre voi” (ὑμῶν) (Col 4,12), la fel ca Onisim: unul „dintre voi” (ἐξ ὑμῶν) (Col 4,9). În acest caz, se poate înțelege mai bine rolul afirmației din Col 1,7: „ați învățat de la Epafras”. Dacă Epafras este descris similar cu Sf. Apostol Pavel, atunci și această descriere ar putea fi înțeleasă în lumina aceluiași tipar.

Așadar, în lumina dezbatărilor prezentate, considerăm că argumentele de la care trebuie să plecăm în abordarea identității persoanei și lucrării lui Epafras în Biserica din Colose și în cele din valea Lycusului, sunt, pe de-o parte, încredințarea apostolică primită cu scopul de a continua învățătura Tradiției Apostolice în Biserică. Astfel, putem înțelege mai bine, pe de altă parte, rațiunea pentru care Epafras s-a dus la Roma să-l înștiințeze pe Apostolul Pavel despre pericolul apărut în Biserică din partea unor învățători, care i-ar fi pus la îndoială autenticitatea sa apostolică. Singurul care ar fi fost îndreptățit să apere autenticitatea Tradiției Apostolice propovăduite – ce-L avea pe Hristos Iisus, Domnul, în centrul ei – și să-i încurajeze pe coloseni să trăiască în continuare „întru Hristos”, respectiv să reafirme că învățătura dată de Epafras era cea Apostolică, era cel care fusese întemeietorul Bisericii din Colose, dar și părintele duhovnicesc al lui Epafras, Apostolul Pavel.

⁴⁸ Vezi detalii la Angela STANDHARTINGER, „Colossians and the Pauline School”, pp. 572-593.

Educația creștină și responsabilitatea omului

Lect. dr. Ana Baci

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj-Napoca*

Religia este legătura vie, liberă și conștientă între Dumnezeu și om, în care Dumnezeu îl conduce pe om iar omul îl urmează, conștient și liber, către scopul său final, care este mântuirea lui, desăvârșirea și fericirea veșnică în comuniunea de viață și iubire cu Dumnezeu.

Religia este o formă superioară de spiritualitate, care trebuie cunoscută, însușită și împărtășită, în societatea contemporană, în primul rând, datorită nivelului cultural la care a ajuns societatea din zilele noastre.

O persoană cultivată nu se poate deroba de referințele religioase, la care face apel, din perspectiva propriei educații, sau de cele ale persoanelor cu care coexistă, în comunitate, dacă nu posedă, cel puțin, cunoștințele minimale referitoare la istoria credințelor și religiilor și nu poate înțelege și explica fenomenologia actului religios. Indiferent de dimensiunile și de extinderea acestora în spațiul comunitar, este imperios necesar ca, fiecare individ, care operează în acest spațiu, să își cunoască și să își cultive propriile valori religioase. Realizarea acestui imperativ reprezintă o modalitate individuală de securizare culturală și, implicit, o exigență care determină o bună situație a individului în registrul cultural general.

Pe de altă parte, cunoașterea și respectarea alterității religioase constituie un semn de civilizație și de culturalitate, în raport cu

membrii societății în care o persoană își desfășoară activitatea. În mod tradițional, sfera acestei preocupări a fost redusă la nivelul exprimării artistice, dat fiind faptul că foarte multe dintre creațiile artistice își aleg subiectele din Sfânta Scriptură sau din Sfânta Tradiție. Dar, la o analiză mai atentă, observăm că sfera este mult mai largă, dat fiind faptul că astronomii și fizicienii s-au raportat și, în ultimul timp, se raportează, cu acuitate, la existența mai multor lumi, de origine divină, aflate în afara posibilităților umane de percepție a lumii, teoriile lui Albert Einstein fiind edificatoare, în acest sens, mai ales datorită dificultăților de a crea modele care să descrie, în mod unitar, Universul în care trăim. Această realitate se constituie într-un argument, de netăgăduit, că educația religioasă ne mobilează mintea și sufletul, ne deschide intelectul către experiențe culturale diverse.

Necesitatea acestei educații poate fi demonstrată din varii perspective: psihologică, culturală, morală, sociologică, istorică, ecumenică, teologică și pedagogică.

Analizată din toate aceste perspective, în contemporaneitate, educația devine "o funcție eminamente socială, pentru că ea socializează, adică transformă un individ biologic asocial într-un membru al unei colectivități, asigurând interiorizarea comportamentelor fixate în calitate de comportamente normale"¹.

Devenind „o funcție eminamente socială”, educația religioasă invită la reflecție, la evidențierea eului, la autocunoaștere. Această activitate nu înseamnă numai transmitere de mesaje specifice, ci și conturare sau reformare a persoanei, din perspectiva unor standarde valorice superioare. Este evident că, prin religie, sunt vizate și palierele atitudinale, de credințe, de reprezentări, de sentimente ale persoanei umane. În măsura în care substratul atitudinal și de credințe nu este impus, ci doar propus, acesta are o funcționalitate deosebit de importantă pentru multe persoane.² „Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se relevă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit

¹ Elisabeta STĂNCIULESCU, *Teorii sociologice ale educației*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 205.

² Conform: Constantin CUCOȘ, *Educația religioasă. Argumente pentru o educație religioasă în școală*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p.2.

de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens. Sacralul este un element în structura conștiinței, și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe.”³

Educația religioasă este, parafrazându-l pe Mircea Eliade, un act religios, deoarece religia imprimă sens devenirii și existenței noastre. Cu atât mai mult, vorbind despre educația creștină, este evident rolul acesteia de a plasa omul în raport cu Dumnezeu, care i se dezvăluie omului ca plenitudine absolută a vieții.

Condiția realizării unei personalități umane echilibrate, armonioase, o constituie îmbinarea celor trei aspecte esențiale de formare: educația intelectuală, educația religioasă și educația moral-creștină. Ele se află în strânsă legătură în formarea sufletului, raportat la intelect, sentiment și voință. Marele merit al creștinismului este acela că a realizat cel mai reușit sistem de educație a sufletului omenesc, cu aspirația spre idealul perfecțiunii.⁴

Educația creștină cultivă valorile morale și spirituale astfel încât tânărul să poată ajunge la o stare de perfecțiune, care îl poate duce spre pocăință și mântuire, deoarece misiunea formativă a educației creștine este una de construire a personalității omului, care să conducă la înțelegerea vieții întru Hristos. „Instruirea este cel dintâi bun al nostru. Nu putem nesocoti cerul și pământul... pentru faptul că unii au avut o concepție greșită, adorând lucrurile lui Dumnezeu ca pe Dumnezeu. Trebuie să apelăm la ceea ce ne ajută pentru viață și fericire și să evităm ceea ce este periculos”.⁵

Iată, deci, că educația creștină se ridică deasupra celei intelectuale, morale sau artistice, fără, însă, a ignora marea importanță a acestora, în dezvoltarea și formarea omului. Astfel, educația creștină devine un ideal, care urmărește dimensiunea spirituală, am putea spune că are ca țel ultim, suprem, îndumnezeirea omului creat după chipul lui Dumnezeu” (Facere 1,26).

³ Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1969, p. 7.

⁴ Preot Mihai BULACU, *Pedagogia creștină ortodoxă*, București, 1935, p.2.

⁵ Preot prof. Sebastian ȘEBU, „Sfinții Trei Ierarhi, modele alese de înțelegere și trăire actuală a creștinismului”, în revista *Mitropolia Ardealului*, anul XXI, 1976, nr. 1-3, p. 147.

Fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul este o taină, o persoană cu valoare unică, cerând respectarea necondiționată a persoanei și libertății sale. Creat astfel, omul dobândește o valoare inestimabilă și netrecătoare, este chipul nemuritor al lui Dumnezeu.

Educația, în general, și educația religioasă, în special, este o condiția înălțării omului, a asimilării de valori spirituale fundamentale și de continuă perfecționare, „este olucrare din dragoste spre tot mai multă dragoste. Ea pornește din dragostea învățătorului, ca, apoi, clipă de clipă, pe măsură ce se descoperă dragostea lui, să facă să se nască și a învățacelului, legând printr-o dragoste tot mai adâncă cele două suflete și înființând un raport de totală înțelegere și negrăită comuniune între ele”.⁶

În condițiile în care normele moralei laice sunt pe cale de a fi ignorate în societatea contemporană, morala de tip religios poate umple un gol sau ne poate ajuta la depășirea unor anumite sincope de orientare existențială, dat fiind faptul că, înainte de a ajunge la autonomia morală, persoanele parcurg o perioadă de eteronomie morală, respectiv de ascultare, de supunere față de normative etice externe. Religia presupune o normativitate cu un evident conținut moral. Există persoane rebele, care nu acceptă atât de ușor regulile impuse de instanțele „comune”, de semenii lui. Pentru acestea, dar și pentru ceilalți oameni, reliefaarea unor comandamente transcendente, care au o altă autoritate valorică și care pretind un anumit comportament, poate constitui o cale operativă de reglementare a conduitelor într-o situație dată. Cu toate acestea, din perspectivă deontologică, religia nu poate fi folosită singură ca argument sau ca instrument pentru rezolvarea unor situații circumstanțiale, fie ele chiar imperative sau presant. Constituie o problemă de etică profesională a formatorilor, care, prin experiența și talentul lor pedagogic, chiar în raport cu persoanele mai dificile, nu trebuie să apeleze la argumentul religios ca la o posibilă amenințare psihică, ci trebuie să încorporeze, în mod natural, prin auto-acceptare și înțelegere, preceptul religios în comportamentul subiecților pe care trebuie să îi educe sau să îi îndrume.

⁶ Preot prof. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p.201.

Formatorul care are în sarcină educația religioasă trebuie să se comporte asemenea unui duhovnic datorită faptului că în Tradiția noastră românească, preotul, duhovnicul a fost și a rămas principalul pedagog religios al comunității pe care o păstorește.

Preotul și, mai nou, profesorul de religie sunt principalii propovăduitori și formatori ai conduitei creștine, cei care dispun de argumentele convingătoare, în virtutea căror avalorile religioase presupun, în esență, uniunea personală a omului cu Dumnezeu. Prin aceste valori se transcende orice act relativ, prin ele regăsim, în locul neantului, absolutul, la care ne fac să participăm și care absolutizează și valorizează totul. Fără religie, omenirea s-ar afla în imposibilitatea valorizării lumii. Viața omului ar fi lipsită de sens, întrucât doar valorile religioase, dobândite, mai cu seamă, prin educația creștină, sunt acelea care indică sensul existenței umane. Din această perspectivă, pentru om, educația creștină se identifică cu descoperirea sensului pe care trebuie să-l dobândească viața lui, căci viața, fără credința creștină, este o existență fără sens, neautentică, supusă unei iremediabile distrugerii, amenințată de teamă și neliniște.

Credința pretinde împărtășire, comuniune, mărturisire, efuziune de idei și simțire. Numeroase sunt chemările către educare și formare în Noul Testament. „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Învățându-le să păzească câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului.” (Matei 28.19-20). Acesta este crezul oricărui slujitor al Bisericii sau al oricărui credincios. Pentru clerici, educația religioasă constituie o obligație explicită, de ordin deontologic, pastoral și educațional. În viziunea acestora, fiecare persoană trebuie îndreptată spre Dumnezeu, trebuie să ajungă la un sens profund al vieții și al existenței.⁷

Explicarea educației creștine, a valorilor acesteia, explicarea a ceea ce dă sens vieții omului, nu se poate lipsi de aportul substanțial al religiei creștine, aceasta fiind cea care înlesnește omului descoperirea sursei și esenței comune a tuturor valorilor particulare, culminând

⁷ Constantin CUCOȘ, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Polirom, Iași, 2009, pp. 15-17.

cu sufletul. Sufletul, ca parte esențială a ființei umane, este motorul acțiunilor și singura comoară care ne rămâne, continuându-ne existența. Creștinismul își concentrează activitatea asupra sufletului. Chiar și progresul social se identifică cu idealul moral creștin, căci creștinismul este creatorul adevăratelor elemente de cultură și civilizație, fără de care societatea nu poate să existe. Pentru creștinism, sufletul nu este un corp chimic, nu este supus transformărilor, ci este viu și activ, permanent”.⁸

Sursa și esența comună, de care depinde totul, este chiar Dumnezeu, taina supremă a existenței și Izvorul acesteia. Prin urmare, omul își poate dobândi ceea ce îi lipsește numai în măsura în care se subordonează descoperirii și asimilării acelei surse veșnice, infinită și inepuizabilă, care dă sens și formă vieții și activității lui, anume spiritului absolut, adică valorii absolute – Dumnezeu.

Rezultă de aici că, raportarea la Dumnezeu, devine, implicit, scopul suprem al vieții și activității omului, care aretendința de a da acestuia veritabilă semnificație „Căutați, mai întâi, Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și, toate acestea, se vor adăuga vouă,” (Matei,6,33) Toate celelalte finalități, țeluri particulare rămân dependente și subordonate scopului superior, absolut.

Raportând educația creștină la valorile absolute: binele, adevărul, frumosul, iubirea, sfințenia, edificăm ființa morală și spirituală creștină până la măsura deplinătății lui Hristos, a bărbatului desăvârșit (Efeseni 4,13)⁹. Scopul educației creștine este de a așeza viața spirituală pe un fundament solid, pe un suport sufletească adevărat, adică bazată pe învățătura lui Hristos, care duce spre perfecțiune, spre maturizarea spirituală și conduce la comuniunea cu Dumnezeu (1Corinteni 3,10; 3,16).

Fundamentul duhovnicesc al celor spuse mai sus se regăsește în însuși cuvântul lui Dumnezeu, care este de neclintit (2 Timotei 2,19), este baza dreptății (Proverbe 10,25), este veșnic, (1Timotei 6,19), și s-a întrupat pentru noi, oamenii, în persoana lui Iisus Hristos (1.Corinteni 3,11), dovedindu-ne că nu este un „credo” artificial, o denuminație

⁸ Preot Mihai BULACU, *Pedagogia creștină ortodoxă*, p. 3-4.

⁹ Pr. Gheorghe ȘANTA, *Valorile creștine în educațiamorală a adolescentului*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004, p.156.

sau o ceremonie religioasă, ci este însuși Fiul lui Dumnezeu, răstignit și înviat pentru mântuirea noastră. Așadar, integrarea învățaturii de credință a lui Hristos, în viața de zi cu zi, este fundamentul spiritual al vieții noastre (Luca, 6,47-49; Matei, 7,24-29; Evrei 6,1).

Valori ca iubirea, dreptatea, libertatea și cele amintite mai sus, valori care stau la temelia oricărei etici își au originea în Dumnezeu și au șanse de a se concretiza numai în trăirea în comuniune cu El.

Sfânta Scriptură ne învață că Dumnezeu este iubire, din iubire a creat și lumea și dăruiește tuturor dintru ale Sale și tot din iubire a trimis pe Fiul Său în lume pentru a o mântui (1Ioan4,9). Iubirea Lui cheamă și determină iubirea noastră față de El și față de semenii noștri, deoarece iubirea înseamnă chemare și răspuns, este dăruire și cere, la rândul său, dăruire. Adevăratul creștin este conștient de nemărginita iubire a lui Dumnezeu față de noi și se străduieștesă urmeze cuvintele Scripturii „Noi iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi” (1Ioan4,10).

Educația creștină așează viața omului pe bazele ei ontologice, insistând asupra experienței conștiente a harului și asupra participării omului la comuniunea cu Dumnezeu, antrenându-l la o viață nouă¹⁰.

Educația creștină nu poate fi despărțită de etică și morală, deoarece viața creștină trebuie înțeleasă în toată plenitudinea ei, începând cu dimensiunea ei tainică, a experienței personale.

Spiritualitatea are nevoie de etică pentru a nu cădea în eroarea că viața spirituală se concentrează exclusiv asupra persoanei sau asupra misticii.

În ceea ce privește morala putem vorbi de aspectul libertății umane, liberul arbitru, pe care Dumnezeu ni-l acordă, dar trebuie, cu prisosință, să ne asumăm responsabilitatea personală, directă pentru faptele noastre și să ținem seama de caracterul imperativ al iubirii față de semenii noștri (Matei 22, 36-40), căci educația creștină generează un mod de viață, care se manifestă nu numai în sfera personală ci, mai ales, în societate. Plenitudinea vieții creștine cere o trăire atât în profunzimea sufletului nostru cât și în manifestarea exterioară a acestei trăiri, în lume.¹¹

¹⁰ Pr. Ioan BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p.27.

¹¹ Pedagogul Vasile BĂNCILĂ, în lucrarea *Inițierea religioasă a copilului*, definește printre altele, educația religioasă ca o „consolidare a Botezului, un fel de Botez prelungit”.

Educația creștină trebuie să ofere valoare și să intre în ceea ce se numește o dimensiune care descoperă coordonatele spirituale ale transcendenței divine¹². Prin aceste coordonate, cunoașterea poate fi definită ca o lucrare prin care participanții la aceasta suferă o transformare, experiază întâlnirea cu Dumnezeu care-i va conduce spre împlinirea ontologică, spre Împărăția lui Dumnezeu și care-i va scoate din starea de înstrăinare, specifică lumii contemporane, căci așa cum spunea Nicolai Berdiaev „oricare altă cale este o rămânere afară”¹³.

Omul îl caută pe Dumnezeu, în mod conștient sau nu, și nu se poate opri până nu găsește comuniunea cu El. Această dorință profundă a omului se poate concretiza numai în momentul în care se creează o legătură intensă și directă /imediată cu Dumnezeu. Doar în comuniune cu Dumnezeu, Persoana supremă și infinită, dincolo de monotonia imanenței, comuniune în care omul nu este redus la starea unui obiect inconștient, el își păstrează libertatea deplină și însușindu-și, în mod conștient și liber, într-o noutate continuă bogăția infinită a Persoanei supreme își găsește împlinirea sensului existenței sale¹⁴. Stăruința în comuniunea cu Dumnezeu însemnează adâncirea, în noi, a conștiinței prezenței Sale în viața noastră și a responsabilității noastre, în fața Lui și a semenilor noștri.

Credința în Dumnezeu, trăirea acesteia și angajamentul social sunt aspecte ale aceleiași realități. Smereniei personale îi corespunde o smerenie socială, o responsabilitate socială accentuată. Credinciosul știe că, dacă el caută să împlinească ceea ce este mai bine pentru oameni, urmează pe Hristos Mântuitorul și împlinește poruncile Lui. Dumnezeu este singurul care ne poate atrage interesul absolut, poate exercita asupra noastră o atracție absolută și ne poate determina la o dăruire sau angajament total¹⁵. El este singurul care revendică, la modul absolut, responsabilitatea noastră. Or, se știe că, fără responsabilitate, nu există nici morală personală nici etică socială.

¹² Pr. Gheorghe ȘANTA, *Valorile creștine în educațiamorală a adolescentului*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004, p.134.

¹³ Nicolai BERDIAEV, *Sensul credinței*, trad. A. Oroveanu, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 120.

¹⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1978, vol. I, pp.17-18.

¹⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia ...*, pp.266-268.

Credința creștină ne învață că toți suntem fiii unicului Părinte ceresc, egali întreolaltă și frați și ne cere să vedem în fața aproapelui fața lui Hristos și ne îndeamnă să facem bine semenilor noștri (Matei 25,45). Sfântul Simeon Noul Teolog spune în lucrarea *Una sută capete teologice și practice*¹⁶: „Domnul a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit și să se unească pe Sine cu fiecare, ca nici unul dintre cei ce cred în El să nu se înalțe împotriva fratelui, ci fiecare, văzând pe fratele și pe aproapele său ca pe Dumnezeu, să-l primească și să-l socotească ca pe Acela și să deșerte avutul său spre slujirea lui. Precum și Hristos și-a vărsat sângele Său pentru mântuirea noastră.”

Sfântul Vasile cel Mare relevă demnitatea unică a omului și locul lui privilegiat, dovedit chiar prin felul cum el a fost creat de Dumnezeu. De aici, omul să învețe cinstea ce îi este proprie. Și tot de această demnitate ține faptul că omul conduce viețuitoarele cu mult mai puternice decât el¹⁷. Și Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre această cinste aparte a omului, pe care Dumnezeu l-a așezat în rai, cinstindu-l cu voința liberă și punându-i legea prin acea poruncă. Cât despre pomul oprit, pomul cunoștinței, nu fusese sădit cu vreun gând rău de la început, ci el era bun, dacă se împărțăseau din el la vremea potrivită^{18[14]}. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre om ca despre cea mai iubită dintre făpturile lui Dumnezeu, care manifestă o grijă aparte față de noi. Adam este centrul creației. Omul, prin menirea și calitățile sale, este pe pământ ceea ce este Dumnezeu în cer.¹⁹

Dar, acolo unde omul se pierde în căutări efemere, pe care vrea să le absolve prin propriile puteri, refuzând prezența și lucrarea lui Dumnezeu în viața sa și a societății în care trăiește, acolo se pierde umanitatea și libertatea adevărată, mai mult, vorbim de înrobire,

¹⁶ Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Una sută capete teologice și practice*, în Filocalia, vol. VI, trad. Pr. D. Stăniloae, București, 1977, p. 94.

¹⁷ Ieromonah drd. Vichentie PUNGUTĂ, „Antropologia ortodoxă în viziunea Omiliilor „Despre crearea omului”, ale Sfântului Vasile cel Mare, în *Revista Teologică*, serie nouă, an I, 73 (1991), nr. 3, p. 25.

¹⁸ Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântare la Sfintele Paști (1)*, P.G. 36, col. 632; Idem, *Cuvântare la Arătarea lui Dumnezeu, sau la Nașterea Mântuitorului*, P.G. 36, col. 324.

¹⁹ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Către Stagiri*, 2, P.G. 47, col. 427; Idem, *Omilii la statui*, VII, P.G. 49, col. 93; Idem, *Comentariu la Epistola către Evrei*, II, P.G. 63, col. 22; Pr. Asist. Constantin CORNIȚESCU, „Credinciosul în preocupările Sfântului Ioan Gură de Aur”, în rev. *Ortodoxia*, an XXVI, 1974, nr. 4, p. 681.

deziluzie și neîmpliniri, omul devenind „în mod necesar totalitar”²⁰. De aceea, omul trebuie să fie responsabil pentru îndeplinirea îndatoririlor lui față de propria persoană, față de aproapele, deoarece poruncile lui Dumnezeu sunt expresia vocii acestuia, a planului pe care îl are cu oamenii, plan ce nu este străin ființei umane ci este unul ce conduce la împlinirea desăvârșită și fericirea omului.

²⁰ Pr. Valer BEL, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, pp.170-171.

Reflecții despre *frate* în *Învățăături hristianicești* (carte tipărită de Sf. Antim Ivireanu în 1700)

Dr. Stelian Pașca-Tușa

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Preliminarii

Cartea *Învățăături hristianicești*¹ a fost tipărită pentru prima dată de către mitropolitul Țării Românești, Antim Ivireanu (cca. 1640-1716), în anul 1700 la mănăstirea Snagov, în perioada în care acesta era starețul respectivului așezământ. Valoarea acestei scrieri nu a fost trecută cu vederea de posteritate și, ca atare, a fost reeditată în anul 1823 de către un alt mitropolit, Veniamin Costache (1768-1846). Acesta a semnalat, în prefața ediției tipărite la Iași, că învățăturile din această carte care adună ce are mai scump dumnezeiasca Scriptură sunt *numai hrană și desfătare sufletească*².

¹ În cadrul acestui studiu am folosit versiunea tipărită de mitropolitul Veniamin Costache la Iași în anul 1823.

² „Cărtica pe care o ții în mâini iubite cetitoriule, întralt chip nu oai putea numi, decât numai hrană și defătare sufletească. Pentru că singură alcătuirea ei nu iaste, decât de cele mai de nevoe hristianicești învățături și deșteptări către neprihănită credința noastră, adunată fiind din tot ce are mai scump Dumnezeiasca Scriptură. Și pe care de și învechită o am găsit, dată fiind în tȳpariu la Anul 1700 în București, de folos nu mic am socotit a o da de adoă oară la lumina Tȳpografia Mitropoliei noastre, în Iași. Nu vă scumpiți dar iubiților către câștigarea ei niți vă leneviți întru

Aprecierile mitropolitului cărturar față de această scriere se confirmă încă de la lecturarea primelor pagini. Stilul în care au fost redată ideile, profunzimea teologică a conținutului și actualitatea reflecțiilor care fac trimitere la situații concrete din viața cotidiană surprind în mod plăcut pe cititor. Chiar dacă această scriere a fost alcătuită cu mai bine de 300 de ani în urmă, mesajul ei este actual. Autorul reușește să transmită mesajul ferm al Sfintei Scripturi cu delicatețe și cu discernământ care nu deranjează nici măcar pe cititorul de azi. Argumentele teoretice și contextualizarea lor în cotidianul acelor vremi îl pot determina chiar și pe un cugetător mai rațional să accepte ideile expuse. Se poate observa cu ușurință și faptul că autorul nu face apel la argumente de natură autoritativă, ci întotdeauna dezvoltă un demers în care primează argumentele logice rezultate dintr-o experiență comună asumată. Semnalăm, de asemenea, și faptul că textele și episoadele scripturistice invocate de autor ca reper sunt cele mai reprezentative. Uneori chiar surprinde maniera acestuia de a identifica cele mai relevante texte care pot demonta cu ușurință orice încercare de a combate ideile expuse.

Astfel că, este de la sine înțeles motivul pentru care discursul antropologic³, asupra căruia vom insista în cele ce urmează, este actual și generează paradigme comportamentale ce pot fi asumate cu ușurință de omul contemporan.

adease ori citirea ei, deacă purtați grijă (precum să cuvine neapărat) de suflet.” + Veniamin COSTACHE, „Cuvânt înainte la Învățătură hristianicești”, în: *Învățătură hristianicești*, Veniamin Costache (ed.), Tipografia Mitropoliei, Iași, 1823.

³ Pentru a înțelege plenar nuanțările discursului antropologic dezvoltat în acest studiu este necesar să precizăm că terminologia folosită provine din mediul teologic. În consecință, termenii-cheie care sunt incluși în conceptul de alteritate (aproape, frate, semen, celălalt) sunt într-o relație de sinonimie care uneori ajunge la echivalență. În acest sens, privind dintr-o perspectivă scripturistică, „celălalt” nu poate fi decât „aproapele” sau „fratele”. Recomandăm pentru o mai bună familiarizare cu acești termeni următoarele studii: Pr. Ioan CHIRILĂ, „Celălalt, alteritate sau aproapele, distincții terminologice, repere practice pentru o (posibilă) reformulare a discursului apologetic”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj*, IX (2005-2006), pp. 7-12; Pr. Ioan CHIRILĂ, „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet”, în: *SUBBTO*, (2009), 1, pp. 49-64.

1. Premisele scripturistice ale tainei fratelui

Taina fratelui (taina celuiilalt, a aproapei) este raportată întotdeauna la Dumnezeu și îndeosebi la Hristos. Cel care nu-l iubește pe aproapele său nu poate afirma sub niciun chip că-l iubește pe Dumnezeu. Acest raționament este preluat din teologia ioaneică⁴. Sfântul Apostol Ioan afirmă că dragostea față de celălalt reprezintă modul cel mai firesc prin care ne exprimăm iubirea noastră față de Dumnezeu. Cel care nu-și iubește aproapele și, totuși, afirmă că îl iubește pe Dumnezeu, nu numai că este mincinos (1 In 4, 20)⁵, ci este călcător de poruncă (In 13, 34)⁶. Dumnezeu cere oamenilor să se iubească unii pe alții, ca urmare a dragostei pe care ei o au față de El: „cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său.” (In 4, 21)⁷.

Toate eforturile spirituale pe care le depune omul sunt inutile dacă acesta nu trăiește în iubire și nu oferă din inimă dragostea sa celuiilalt. Asumând viziunea paulină⁸ din imnul dragostei (1 Co 13), autorul acestor povățuiri afirmă că desăvârșirea și sfințenia omului sunt condiționate de iubire. Orice faptă, indiferent cât de valoroasă ar fi, chiar și martiriul, sunt zadarnice și lipsite de valoare spirituală dacă omul nu le face din dragoste față de Dumnezeu și aproapele.

După fundamentarea scripturistică a discursului său despre aproape, autorul propune o abordare inedită a tainei fratelui: „Eu sânt

⁴ Sintagma însumează totalitatea învățăturilor despre Dumnezeu din opera Sfântului Apostol Ioan (Evanghelia și cele trei Epistole sobornicești).

⁵ „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească.” (1 In 4, 20)

⁶ „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul.” (In 13, 34)

⁷ Testul prin care noi ne putem certifica dragostea față de Dumnezeu este iubirea față de alteritate. S. S. SMALLEY, „1,2,3 John”, în: *Word Biblical Commentary*, vol. 51, Word Incorporated, Dallas, 2002, pp. 263-264. Cf. D. L. AKIN, „1, 2, 3 John”, în: *The New American Commentary*, vol. 38, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2001, p. 187.

⁸ Prin această sintagmă avem în vedere perspectiva propusă de Sfântul Apostol Pavel în Epistola I către Corinteni. Pentru o familiarizare cu viziunea acestuia despre dragoste recomandăm W. F. ORR și J. A. WALTHER, „I Corinthians: A new translation, introduction, with a study of the life of Paul, notes, and commentary”, în: *The Anchor Yale Bible*, vol. 32, Yale University Press, London, 2008, pp. 290-296.

datoriu să iubesc pre H[risto]s, și pre câți îi iubește H[risto]s”⁹. Cu alte cuvinte, dragostea omului față de Hristos e necesar să se extindă la toți cei pe care îi iubește Hristos și, implicit la cei cu care Domnul nostru se identifică (Mt 25, 40)¹⁰. Și pe cine nu iubește Hristos? Acest mod de raportare determină, persuasiv, pe orice om să-și iubească semenul. Această condiționare poate să constituie o paradigmă cu forță restauratoare pentru societatea de azi. Chiar dacă există persoane pe care nu le putem iubi sau ne este greu să le iubim din diverse motive, pentru dragostea pe care o purtăm lui Hristos, se cuvine să depășim acest impas și să ne revărsăm treptat dragostea noastră în mod deplin spre cel iubit de Hristos. „Deci – conchide autorul – să cade să iubesc cu totul și pre vecinul mîeu, pentru căci îl iubeaște H[risto]s ca însuși pre sine, și măi mult decât pre sine. De nu voi afla altcevaș vreadnic de dragoste la vecinul mîeu, îmi ajunge numai aceasta ca săl iubesc, pentru căci îl iubește H[risto]s. Aceasta mă face datoriu ca săl iubesc din inimă. [...] Grijițivă ca să iubiți din inimă pre aceia cari iau iubit H[risto]s, și să vă năzuți bine ca să nu pricinuiți vreă pagubă aproapelui vostru.”¹¹

Pentru a-i motiva pe cititori să acorde atenția cuvenită iubirii aproapelui, autorul afirmă că în această poruncă a dragostei este cuprinsă și Legea. Cel care-și iubește fratele împlinește toată legea și se legitimează pe sine a fi fiu al lui Dumnezeu, deoarece „numai dragostea iaste carea desparte pre fiu luî D[u]mnezeu din fiu diăvoulului”¹².

⁹ † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 64.

¹⁰ „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut.” (Mt 25, 40) Iubirea lui Iisus Hristos este atât de mare față de oameni, încât nu se mărginește doar la identificarea Lui cu orice om umil, neînsemnat, nebagat în seamă sau suferind, ci merge până la jertfa de Sine. Acesta „a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. [...] a fost străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat.” (Is 53, 4-6). Recomandăm pentru aprofundare J. D. W. WATTS, „Isaiah 34-66”, în: *Word Biblical Commentary*, vol. 25, Word Incorporated, Nashville, 2005, pp. 788-790 și J. N. OSWALT, „The Book of Isaiah 40-66”, în: *The New International Commentary on the Old Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1998, pp. 385-390.

¹¹ † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 64.

¹² † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 65.

2. Excluderea conceptului de dușman din discursul despre alteritate

Învățătura creștină nu permite nimănui să urască pe vreun semen de-al său, indiferent cine este sau ce rău i-a făcut. În acest sens Iisus Hristos, Cel care i-a iubit chiar și pe răstignitorii Lui, este oferit atât ca reper, cât și ca model. Prin urmare, creștinului i se cere să nu facă diferență între prieten și dușman, atunci când iubește. În caz contrar, el se osândește de fiecare dată când îl numește pe Dumnezeu Tată al nostru al tuturor și când cere iertare de greșeli. Ca atare, cine nu iartă pe cel care-i greșește, nu poate să afirme că își iubește semenii.

Suplimentar, autorul acestor învățăături afirmă că „cel ce urăște pre vrăjmașul său, să urăște însuș pre sine”¹³. Inspirat, probabil, de Sfântul Apostol Pavel care-l conștientizează pe bărbat că atunci când își iubește femeia, se iubește pe sine (Ef 5, 28), autorul face un pas semnificativ în conturarea discursului său despre alteritate. Urându-și fratele, omul se îndepărtează de Dumnezeu, își neagă filiația și devine călcător de poruncă. Ieșind din comuniunea iubirii, acesta se umple de ură și se desparte de fiii lui Dumnezeu pentru a se unii cu fiii pierzării, deoarece „numai cei osândiți muncilor urăsc unii pre alții”¹⁴. Este de neconceput ca doi creștini care se urăsc reciproc să mai poată afirma că sunt în stare de comuniune cu Dumnezeu¹⁵. Aceștia se vatămă și se înșeală pe ei înșiși crezând că sunt învățuiți în dragostea celui ce se definește pe sine a fi Iubire (1 In 4, 8). Lipsa de iubire reciprocă îi va duce pe amândoi la pierzare. În acest caz avertismentul autorului este extrem de ferm: „Și deacă aceia carii nu iubesc pre aproapele lör, merg la moarte, precum zice Iōann de Dumnezeu cuvântătoriul, dară ce au a pătimi aceia cei urăsc, și nu numai îi urăsc, cei și vatămă?”¹⁶.

¹³ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 65.

¹⁴ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 66.

¹⁵ „Doi hrătianii carii urăsc unul pre altul, nu sânt de o leage. Și cum iaste cu puțință că se urasc, doi hrătianii carii întră întrō Bisearică, carii să hrănesc dintrō masă, carii cred întrū una Sf[ă]ntă Treime, carii nădăjduiesc de Raiu, și să fie în veači împreunați, dimpreună și cu Hristos, și unii cu alții?” + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, pp. 65-66.

¹⁶ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 66.

Pentru a-și convinge cititorii de faptul că ura față de semenii determină ieșirea din comuniune, autorul construiește un discurs în urma căruia reiese că Dumnezeu va lua atitudine și chiar îl va apăra pe cel care suferă efectele urii. Întâi de toate, autorul dorește să tempereze dorința de răzbunare a creștinilor printr-un exemplu ușor de priceput. Cel care se mânie și dorește să se răzbune se aseamănă câinelui care atacă pe călătorii ce trec pe lângă curtea pe care acesta o păzește. Din nefericire pentru el, unii călători sunt mai puternici decât el și pot cauza răni. Așa este și omul care se lasă cuprins de mânie și de răzbunare, acesta poate suferi mai mult dacă se lasă stăpânit de gândul răzbunării¹⁷.

Pe lângă această perspectivă care implică neprevăzutul, autorul dorește să-i amintească creștinului că Dumnezeu își asumă rolul de judecător și implicit răzbunător (Rm 12, 19)¹⁸. Prin urmare, cel care vrea să se răzbune pe vrăjmașul său nu face altceva decât să se substituie Domnului și să-și aroge dreptul la răzbunare care nu-i este propriu. „Însuși D[u]mnezeu, să făgăduiască că va face izbândirea, iar tu nu ascultă, ci vei să-ți faci dreptate cu mâna ta? Un rob netreabnic, un de nimica, te rădică asupra lui D[u]mnezeu, și te apucă să-ți ia stăpânirea din mâna lui? și iaste aceasta, puțină defăimare lui D[u]mnezeu, și ție ősândire?”¹⁹

Cu alte cuvinte, cel care nu-și iubește fratele și este dornic de răzbunare, nu face altceva decât să sfideze pe Dumnezeu. Pe lângă

¹⁷ „Căinele, când aude călătorii trecând, aleargă asupra lor fără să socotească câți sânt, și nu cumva sânt mai tari decât dânsul, și nu cumva să fi având cuțite: și așa de multe ori vedem, că în loc de ale face rău, să întoarcă cu capul zdrobit. Așa fac și câți poftesc ca să-și izbândească spre vrăjmașul lor: nu socotesc nu cumva vrăjmașul lor are mai mare putere, nu cumva va fi având și soții [însoțitori] [subls. ns.]: și în loc de a face rău, să pîiarde pre sine mai rău.” † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, pp. 66-67.

¹⁸ „Nu vă răzbunați singuri, iubiților, ci lăsați loc mâniei (lui Dumnezeu), căci scris este: «A Mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul.» Sfântul Apostol nu se rezumă doar la această recomandare, ci sugerează creștinilor din Roma să aibă față de cei care-i supără, o atitudine binevoitoare. „Deci, dacă vrăjmașul tău este flămând, dă-i de mâncare; dacă îi este sete, dă-i să bea...” (Rm 12, 20). Prin aceasta omul, nu numai că nu se lasă biruit de rău, ci biruiește răul cu binele. D. J. Moo, „The Epistle to the Romans”, în: *The New International Commentary on the New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1996, p. 788.

¹⁹ † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 68.

faptul că nesocotește în mod repetat poruncile care-i cer să-și iubească semenii, să nu-i urască și să nu le facă rău, acesta se găsește în poziția ingrată de contestatar al autorității dumnezeiești²⁰. „Numai această ceare dela tine, să lași să facă El izbândirea [răzbunarea] [subls. ns]. «A mea iaste izbândirea Eu voi răsplăti ziice Domnul» Când tu nu vrei săl ascuți, ci vreai săți faci voia ta, oare nul defăimî? Și pentru ce să nul ascuți? au doară nu poate ca să facă izbândirea? Au doară nu grijaște de tine?”²¹ Suplimentar, observăm că autorul dojenește cu persuasiune pe cel care are tendința de a se răzbuna și îi cere să ofere un răspuns pertinent pentru nemulțumirea pe care el o are față de Dumnezeu și să spună din ce motiv nu îi este de ajuns solidaritatea pe care Acesta o are față de suferința lui, ci voiește în continuare să-și facă singur dreptate.

Pentru a-l determina pe cel care nu a înțeles suficient taina fratelui că răzbunarea nu este soluția, autorul afirmă că Dumnezeu se desolidarizează de cel care suferă, dar care ulterior dorește să se răzbune și îi vine în ajutor celui ce urmează să fie asuprit. În aceste condiții, creștinul are de ales: fie nu face rău vrăjmașului și atunci îl va avea pe Dumnezeu alături, fie îi stă Domnului împotrivă: „Ci spunemî, voești răul vrăjmașului tău, au binele? De vei răbda necînstea, vei avea pre D[u]mnezeu ajutoriu asupra vrăjmașului tău: iar de vei călca porunca lui D[u]mnezeu, și vei face izbândire, să va întoarce din partea vrăjmașului tău asupra ta. Decî care voești din doao? voieștil întru ajutoriul tău, au întru al vrăjmașului tău? Socoteaște cei mai bine, trebuiaște săți alegi, au una au alta.”²².

Acest mod de problematizare conține în sine o paradigmă ce poate fi asumată de omul contemporan. Sisizăm și în acest caz că autorul se folosește mult de diferite raționamente pentru a convinge pe ascultător să urmeze calea cea bună. În acest sens, el încearcă să explice faptul că tendința de a urî pe vrăjmași sau mai mult de a-i face

²⁰ „Pentru ce acum hrîstianîi, și uceniciî tăi nu te ascultă [când zici: iubiți pre vrăjmașii voștri] [subls. ns.]? Pentru ce iubesc mai mult cînstea lîr, decăt cînstea ta? Când era uceniciî lui Pitagora, numai cu acest cuvânt, adecă: El au zis: tăcea și să pleca dascălului lîr: dară acum hrîstianîi, căci nu fac așa?” + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 69.

²¹ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 67.

²² + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 68.

rău aceluia prin răzbunare, determină îndepărtarea creștinului de Dumnezeu. Chiar dacă nu conștientizează această realitate, s-ar putea ca atunci când este avertizat că în urma atitudinii sale răzbunătoare, Dumnezeu trece de partea dușmanului, să se gândească mai bine dacă dă curs instinctului său mânios sau se abține. Un creștin care este conștientizat că, prin modul lui de manifestare, stă împotriva Domnului, poate fi determinat persuasiv să-și revizuiască comportamentul. Indiferent cât de mult și-ar vicia sistemul de gândire, totuși nu poate să nu observe că Dumnezeu este Tată al tuturor oamenilor. Când unui creștin i se pune în vedere că, prin faptele lui, se identifică cu *fiii tunetului*²³ care i-au cerut Domnului să pogoare foc din cer peste locuitorii care nu i-au primit (Lc 9, 52-55)²⁴, sau cu unul din lucrătorii viei care au reproșat stăpânului că nu plătește corect (Mt 20, 1-15)²⁵, sau cu fiul cel mare care refuza să-l ierte pe fratele ce fusese pierdut și s-a aflat (Lc 15, 25-32)²⁶ s-ar putea să conștientizeze că este în înșelare,

²³ Acest nume le fost oferit apostolilor Ioan și Iacob ca urmare a caracterului lor energic, dominat de instinct (Mc 3, 17).

²⁴ Cei doi apostoli fuseseră trimiși de Domnul într-un sat din Samaria ca să ceară găzduire. Furioși pentru că au fost refuzați, aceștia au cerut Domnului să pogoare foc din cer ca să-i mistuie, drept pedeapsă pentru ofensa ce le-a fost adusă. Iisus Hristos îi mustră pentru atitudinea lor lipsită de dragoste și-i îndeamnă să cugete mai bine cui îi cer răzbunare. El venise să mântuiască pe oameni, iar cei doi îi cereau să-i judece și să-i piardă (Lc 9, 52-55). Vezi detalii în J. NOLLAND, „Luke 9:21-18:34”, în: *Word Biblical Commentary*, vol. 35B, Word Incorporated, Dallas, 2002, 535-538.

²⁵ Lucrătorii la care facem referire sunt personajele unei parabole rostite de Domnul nostru. Acesta narează faptul că un proprietar s-a tocmnit dis-de-dimineață cu niște lucrători să muncească în via sa pentru un dinar (plata uzuală pentru o zi de lucru). Treptat, stăpânul respectiv a mai adus în vie lucrători, în jurul amiezii, după masa și chiar seara înainte de finalizarea lucrului. La sfârșit, acesta le-a dat tuturor câte un dinar. În aceste condiții cei care au lucrat de dimineața s-au scandalizat și i-au reproșat stăpânului că nu este corect să le ofere tuturor aceiași plată. Indignat de răutatea lor, acesta îi întreabă dacă cumva i-a nedreptățit pe ei, neoferindu-le plata cu care s-au înțeles. Fiindcă își onorase înțelegerea, proprietarul viei i-a zis celui ce îndrăznise să-i atragă atenția: „Prietene, nu-ți fac nedreptate. [...] Ia ce este al tău și pleacă. Voiesc să dau acestuia de pe urmă ca și ție. Au nu mi se cuvine mie să fac ce voiesc cu ale mele? Sau ochiul tău este rău, pentru că eu sunt bun?” (Mt 20, 13-15). Vezi detalii în D. A. HAGNER, „Matthew 14-28”, în: *Word Biblical Commentary*, vol. 33B, Word Incorporated, Dallas, 2002, pp. 570-575.

²⁶ Parabola pe care o avem în vedere aici este cea a fiului risipitor. Acțiunea are ca protagoniști pe un om care avea doi fii. Cel mai tânăr dintre copii i-a cerut partea lui de avere și a plecat într-o țară îndepărtată pentru a trăi în desfătări. După o vreme, aflându-se în mare lipsă, se întoarce ispășit acasă. Tatăl său, însă, îl reșează în

că uită fiul cărui Dumnezeu este, că ochiul lui este rău²⁷ și că nu este cazul să se eschiveze a-l numi pe fratele sau (chiar dacă-l urăște sau îl disconsidera) frate.

3. Două modele de restaurare a relațiilor inter-umane inspirate din *Învățăături hristianicești*

Înțelegerea profundă a tainei alterității implică asumarea unei responsabilități față de frați²⁸, cu precădere față de cei care au nevoie de sprijin și față de cei care nu sunt întăriți în credință. În acest sens, autorul propune două modele de asumare a tainei fratelui pe care le expune prin intermediul unei virtuți și, surprinzător, prin intermediul unei patimi.

a. milostenia

Taina fratelui nu poate fi înțeleasă pe deplin decât dacă o raportăm la Iisus Hristos. El, Cel care s-a făcut asemenea nouă prin întrupare, ne mărturisește că se identifică cu toți cei care au nevoie de sprijinul semenilor și ne asigură că orice vom oferi aceloră, Lui îi vom da (Mt 25, 40). În aceste condiții, Hristos așteaptă să primească prin

statutul pe care-l avuse, îi reconfirmă autoritatea asupra slujitorilor săi și, cuprins de bucurie, poruncește tuturor să se veselească pentru întoarcerea fiului pierdut. Fratele cel mare care rămăsese supus părintelui său acasă, era la țarină în momentul în care cel mic a revenit în casa tatălui. Când s-a întors de la câmp, acesta a refuzat să intre la ospăț, socotind că i se face o nedreptate. Tatăl iese afară, îi spune că toate câte le are sunt oricum ale lui (ale fiului cel mare) și îl roagă să se bucure alături de el și de cel pe care nici măcar nu-l mai considera frate, ci doar fiu al tatălui său. Semnalăm faptul că atitudinea fratelui cel mare fusese neadecvată. Tonul, argumentele și modul de adresare erau total greșite (Lc 15, 11-32). Vezi detalii în *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în șase lecturi pentru omul contemporan*, Ioan I. Ică jr. (ed.), Deisis, Sibiu, 1998.

²⁷ În limbaj scripturistic, ochiul este oglinda sufletului.

²⁸ În opinia părintelui Ioan Chirilă, asumarea responsabilității față de sine și față de alții constituie premisa pentru descoperirea Celuilalt (a lui Dumnezeu) în semeni și creație. Totodată, părintele subliniază și faptul că „Hristos ne descoperă și forța responsabilității pentru persoana umană: întruparea, chenoza și jertfa. Sa sunt, deopotrivă, asumare de către El a responsabilității întregii umanități înaintea lui Dumnezeu, dar și imbold de responsabilizare a persoanei față de creație, față de aproapele și față de sine însuși.” Pr. Ioan CHIRILĂ, Pr. Cristian SONEA și Pr. Ștefan ILOAIE, „Omul în perspectiva întâlnirii cruciforme dintre verticala transcendentului și orizontala imanentului. Repere de antropologie creștin-ortodoxă”, în: *Repere patristice în dialogul dintre știință și teologie*, Adrian Lemeni (ed.), Basilica, București, 2009, p. 352.

intermediul celor săraci milostenia noastră. Autorul acestor învățături preia ideea și o corelează cu misterul euharistic. Iisus Hristos se dă ca hrană oamenilor prin intermediul Sfințelor Daruri și dorește să se hrănească prin intermediul milosteniei noastre. Ca atare, cel care nu se milostivește de cei săraci, îl ignoră pe Mântuitorul nostru. Condamnând această insensibilitate, autorul apostrofază pe cei nemilostivi zicând: „Hrănim pre dobitoacele ceale necuvântătoare, și pre H[risto]s îl lăsam de flămânzește! Ce cugetare iaste aceasta?”²⁹. Prin urmare, putem afirma fără ezitare că taina fratelui inclusă marea taina lui Hristos, include acest aspect al iubirii aproapei.

Dorind să-i stimuleze pe creștini să fie darnici cu frații lor, autorul le amintește de mai multe ori că Hristos le va fi recunoscător, deoarece a promis că nu va trece cu vederea nici măcar paharul de apă pe care cineva îl oferă celui însetat în numele Lui (Mt 10, 42). „Și ce va să zică H[risto]s, când va vedea hainele noastre pre sine, și pâinea și argintul nostru în mâinile săracilor? Cu adevărat, vom sta înaintea lui cu mai multă îndrăzneală, pentru că avem ajutori și pre săracii cari iam miluit.”³⁰ Această imagine propusă de autor, poate fi valorificată cu succes și în zilele noastre. Chiar dacă ideea potrivit căreia Domnul nostru se află tainic ascuns sub chipul fiecărui sărac nu ne va motiva întotdeauna să facem milostenie, faptul că Hristos în ipostaza de Judecător va purta o haină pe care noi o dăruim celui gol, poate fi extrem de motivantă. Această imagine inspirată din textul Sfintei Scriptură și dezvoltată de autor, scoate în evidență pragmatismul acestuia. Când îi spui unei persoane că haina pe care o oferă săracului va fi îmbrăcată de Iisus Hristos, s-ar putea ca acesta să stea puțin pe gânduri. Domnului nu-i poți oferi ceea ce tu nu mai porți sau ceea ce vrei să arunci. Ca atare, autorul reușește prin acest raționament să ofere actului milosteniei, nu numai importanță, ci și un plus calitativ, atunci când se are în vedere obiectul care urmează să fie oferit.

Totodată, ni se amintește faptul că darurile și bogățiile pe care le deținem nu sunt proprietatea noastră. Toate aceste aparțin lui Dumnezeu și nu se cade să ne erijăm nejustificat în poziția de stăpâni ai acestor bunuri, ci mai de grabă să ne asumăm rolul de iconomi sau

²⁹ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 45.

³⁰ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 47.

chivernisitori ai averilor deținute. Cheltuirea nejustificată a bogăției pe satisfacerea poftelor nedreptățește atât pe Dumnezeu, cât și pe săraci. „Nedreptățește pre D[u]mnezeu, pentru că îi răpește stăpânirea bogăției carea ă are. Nedreptățește pre săraci, pentru că îi lipsește de hrana lăr cea fyrească: cât, čela če nu miluiaște pre sărac, răpește și stăpâniia de la D[u]mnezeu, și dela săraci partea lăr.”³¹ Afirmațiile autorului determină pe cititor la introspecție. Care dintre noi nu are, totuși, o reținere când cineva îi spune că o anumită faptă pe care o săvârșim lezează direct pe Dumnezeu? Opțiunea autorului de a recurge la un astfel de raționament, condiționează inevitabil o schimbare de perspectivă în sufletul celui care citește sau aude aceste cuvinte. Astfel de intervenții nu sunt singulare. Și în alte situații, autorul îl determină pe cititor să se raporteze direct la Dumnezeu înainte de a lua o decizie care îi poate afecta într-o perspectivă negativă relația cu cel de lângă sine.

Asumarea tainei fratelui prin intermediul milosteniei nu este rezervată doar celor bogați. Săracii au și ei datoria să-și manifeste dragostea fraternală față de cei care sunt mai nevoiași decât ei³². Dumnezeu nu apreciază cantitatea, ci inima cu care se oferă milostenia. „Nu să cade să punem pricină că nu avem [să dăm ceva săracilor] [subl. ns.]. Văduva čea săracă, doi bani mărunți au dat în Bisearca lui D[u]mnezeu, și au fost lăudată de H[risto]s, mai mult de cât bogații. Împarți flămândului pâinea ta, zice D[u]mnezeu. Adecă, deacă ai numai ă pâine, și nu poți să ă dai toată dăo jumătate. Nu să cade ca să zicem săracilor, meargeți sănătoși, va da D[u]mnezeu. Pentru căci că D[u]mnezeu îi trimite la noi: și de i vom trimite înapoi, defăimăm porunca lui D[u]mnezeu.”³³ Observăm faptul că autorul recurge aici la un raționament extrem de eficient în a schimba în bine voința celor ce sunt solicitați să facă milostenie. Cum poți să-l trimiți înapoi la Domnul pe cel pe care Acesta ți-l trimite ca să-i faci parte de bine? Cu alte cuvinte, acesta încearcă să inducă ideea că frații care sunt în așteptarea milosteniei noastre sunt întotdeauna trimiși de Dumnezeu.

³¹ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 46.

³² O perspectivă scripturistică asupra celor două categorii de oameni (bogați și săraci) focusată pe câteva texte din literatura sapiențială poate fi regăsită în Pr. Ioan CHIRILĂ, „Bogăție și sărăcie în Proverbe”, în: *Cercetări Biblice*, (2009), 2, pp. 9-26.

³³ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 48.

Din cele menționate, putem înțelege că săracii și cei care așteaptă milostenia noastră nu sunt o povară, ci sunt un dar al lui Dumnezeu. Prin intermediul acestora Dumnezeu dorește să ne ofere Împărăția Cerurilor. Oare cel care a săturat câteva mii de oameni cu niște pâinișoare și cu câțiva peștișori nu poate sătura pe toți cei ce flămânzesc?³⁴ Ce nevoie mai era – se întreabă retoric autorul – ca Dumnezeu să răpească în chip minunat pe proorocul Avacum și să-l ducă în Babilon pentru a-l hrăni pe Daniel care se afla de câteva zile în groapa cu lei³⁵? Răspunsul este cât se poate de simplu: „Putearnic iaste D[u]mnezeu săi miluiască, ci voiaște ca să purcează binele de la noi, pentru ca să luăm plată dela dânsul.”³⁶

Privitor la modul în care e necesar să fie făcută milostenia, autorul menționează trei exigențe: „Depre trei seamne să cunoaște omul cel milostiv, depre mână, depre față, și depre ochi. Depre mână, când o are întinsă. Depre față, când o are veaselă. Și depre ochi, când îi înalță cătră Cēriu.”³⁷

Când face referire la mână, autorul are în vedere dărnicia omului. Cel milostiv va întinde întotdeauna mâna spre cel care își întinde mâinile și solicită ajutor de la el. Milostivul va fi darnic, fiindcă darnic este și Stăpânul. Dacă el cere de la Domnul mare și bogată milă, nu poate fi ipocrit și să cântărească cu două măsuri. De asemenea, el nu privește la om, dacă este bun sau rău, ci la nevoia lui: „Bunăitatea nu caută nici ôdiniōară vredniciia, ci lipsa.”³⁸ Acest mod de raportare

³⁴ Aici facem referire la una din cele mai importante minuni săvârșite de către Mântuitorul nostru: înmulțirea celor cinci pâini și doi pești. Cu acestea Domnul a săturat o mulțime impresionantă de oameni, în care numai bărbații erau într-un număr de cinci mii (Matei 14,14-21). Vezi detalii în B. M. NEWMAN și P. C. STINE, *A handbook on the Gospel of Matthew*, United Bible Societies, New York, 1992, p. 458.

³⁵ Cei doi protagoniști ai episodului scripturistic menționat se aflau în localități situate la o distanță impresionantă. Avacum era în Iudea, iar Daniel în Babilon. Primul dintre aceștia ducea mâncare unor oameni care lucrau la țarină. Dumnezeu a trimis un înger care în chip minunat la dus pe acesta în grota unde se afla Daniel pentru a-l hrăni (Istoria balaurului și a idolului Bel 40-46). Autorul scrierii noastre scoate în evidență, pe lângă acest fapt cu totul minunat, că Dumnezeu oferă oportunități și așteaptă întotdeauna de la oameni să săvârșească fapte de milostenie față de semenii lor (în cazul de față – săturarea celui flămând).

³⁶ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 48.

³⁷ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 48.

³⁸ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 48.

poate reprezenta o paradigmă comportamentală. Oamenii ezită să ofere persoanelor nevoiașе care sunt suspecte din punct de vedere moral, bani sau hrană. Orice încercare de identificare a unei motivații care să justifice neoferirea milosteniei este superfluă. Se cuvine ca ochii noștri să fie ațintiți asupra lipsei fratelui nostru, nu asupra virtuților lui. Dacă Dumnezeu ar privi la virtuțile noastre cât noi îi cerem ajutor și milă, oare cât am primi? Când a săturat mulțimile în pustie, Hristos nu i-a oșebit pe cei lipsiți de virtuți! „Când miluim pre bunі și pre răi, atuncea urmăm Părintelui nostru celui Țeresc, carele ploaō spre cei drepti și spre cei nedrepti, și deșchide mâna lui și sutura toate vіetățile de vreare bună.”³⁹ Când omul este capabil să dea milostenie fără a judeca moralitatea celui miluit, nu numai că a înțeles taina fratelui, ci o experiază în chip hristic.

Cea de-a doua exigență este chipul vesel și luminos. Se cuvine ca persoana ce face milostenie să aibă o față senină care să aline suferința celui miluit. Prin aceasta autorul dorește să sugereze nu este firesc ca demintatea celui sărac să fie neglijată. Din acest motiv milostivului nu-i este îngăduit să-și etaleze în vreun fel superioritatea, ci dimpotrivă să-i de-a de înțeles celui miluit că de fapt el este cel care-i dăruiește mai mult. „Milostivul să cade ca să se bucure când miluiaște, ca să arate că mai mult ia dela sărac de cât dă: Dă un lucru de nimic, și câștigă Împărăția Țerului.”⁴⁰

Prin ridicarea ochilor spre cer, milostivul oferă gestului său însemnătatea care se cuvine. Milostenia se face pentru și în numele Domnului. Chiar dacă darul este oferit în mâna omului, cel care îl primește cu adevărat este Iisus Hristos. Din acest motiv, autorul îi ferește pe cel care „cunoaște pre H[risto]s supt haīnele săracului. Fericit iaste acela carele cunoaște glasul săracului, ca glasul lui H[risto]s, și mâna săracului ca mâna lui H[risto]s.”⁴¹ Totodată, autorul ține să precizeze faptul că milostenia care este făcută săracilor este izvorâtă din dragoste dumnezeiască. În schimb, cea făcută rudeniilor, mai apropiate sau mai depărtate, este una izvorâtă din dragoste firească. Prin această nuanțare nu este disconsiderată milostenia față

³⁹ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 48.

⁴⁰ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 48.

⁴¹ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 49.

de rude, ci este subliniată din nou necesitatea de a recunoaște în cel străin și nevoiaș pe fratele nostru.

*b. sminteala*⁴²

Atrăgând atenția asupra efectelor devastatoare pe care le pot avea cei ce smintesc asupra semenilor lor, autorul nu face altceva decât să-i detemine pe creștini să-și asume responsabilitatea față de alteritate. Din perspectiva acestuia sminteala poate fi pricinuită de trei cauze: „Întâi iaste pilda cea rea: A doōa sfatul cel rău, și voroavele ceale reale: A treia defăimarea bunătăților.”⁴³ Înainte de a dezvolta aceste direcții este necesar să precizăm faptul că responsabilitatea pe care o are în vedere autorul determină conservarea sistemului de valori și implicit bunul mers al societății. Chiar dacă perspectivele autorului vizează în special o dimensiune spirituală, beneficiile imediate în societate sunt evidente.

Avertismentele trasate în carte sunt extrem de severe, fapt care nu trebuie să ne mire, atâta vreme cât miza este mântuirea sau osânda veșnică a aproapelui. „Pilda cea rea – semnalează autorul – au aruncat în iad mai multe suflete decât au mântui, toți dreptii și oameniîi cei sfinți. De sar deschide iadul, deabîia sar afla vreun suflet, ca să nu zică, că cutarele sau cuterea mau băgat în muncă. Amar mie!”⁴⁴ Această perspectivă ar fi cazul să ne pună pe gânduri. Gesturile și faptele noastre pot avea un impact devastator asupra vieții semenilor noștri. De aceea, se cuvine să ne ferim a fi pricină de sminteală pentru frații noștri. „Păcatul cel ascuns, vatămă numai pre acela carele îl face,

⁴² Sminteala este o acțiune prin care un om determină o schimbare radicală de perspectivă în semenul său. Efectele pe care un gest neadecvat sau un comportament viciat pot afecta extrem de ușor sistemul de valori al celui ce se smintește. În acest sens, Domnul nostru ne atrage atenția că gravitatea unui act smintitor este atât de mare, încât nu poate fi echivalată cu o sinucidere (gest aspru criticat în morala creștină): „Iar cine va sminti pe unul dintr-aceștia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară și să fie afundat în adâncul mării. Vai lumii, din pricina smintelilor! Că smintelile trebuie să vină, dar vai omului aceuia prin care vine sminteala.” (Mt 18, 6-7). Pentru o mai bună înțelegere a acestui text recomandăm Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, în: *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, Dumitru Fecioru (ed.), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, București, 1994, pp. 671-682.

⁴³ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 49.

⁴⁴ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 50.

dar păcatul cel dinpreună, vătămă pre toți. Cel ce otrăvește puțul lui, vatămă numai pre casnicii lui, iară cel ce otrăvește izvorul cetății, otrăvește toată cetatea.”⁴⁵

Pe de altă parte, cuvintele rostite la voia întâmplări sau cu intenție rea au un efect mult mai devastator decât pilda cea rea. Această realitate este certificată de atitudinea Mântuitorului care-l apostrofează cu o fermitate surprinzătoare pe Apostolul Petru când acesta îl sfătuiește să evite pătimirea: „Mergi înapoia Mea, satano! Sminteală Îmi ești...” (Mt 16,23). Autorul dorește să scoată în evidență faptul că niciunui om, Iisus Hristos nu i-a adresat o muștrare atât de severă. „Aicea vă rog ca să socotiți puțin. H[risto]s pre Iuda Iscariōtul, cu toată răutatea lui, lau numit priiaten. «Priiatene, pentru cine ai venit?» Pre Irod cu toate preacurviile lui lau numit vulpe. «Ziceți acei vulpi.» Pre farisei cu toată trufia lōr iau numit șerp, pu de vipere: și întralt loc fii dīavolului. «Voi de la tatăl vostru dīavolul santeți: și aiurea, neam viclean și preacurvari»: iară pre Petru nič șarpe, nič viclean, nič dīavol, ci satana, carele iaste cel mai dintâi al dračilōr: Mergî în urma mea satana. Și pentru ce? că sminteală îmi ești.”⁴⁶ Se cuvine să remarcăm și faptul că intenția Apostolului Petru nu era una negativă. El își dorea ca Domnul nostru să evite pur și simplu crucea. Și cu toate acestea, Domnul i se adresează asemeni diavolului în contextul ispitirii din pustie (cf. Lc 4,8). În aceste condiții, autorul se întreabă: „Deci dară cum să vōr chīema înaintea lui D[u]mnezeu aceia cari aduc ceale adevărate, și de bunăvoie sminteale: și nu din neștiință, ci din răutate? Întru adevăr, nič dīavoli nu sânt vreadnici a să chīema, ci mai răi de cât dīavoli, adecă, soborul satanî: precum îi numeaște sf[â]ntul Iōann la Apocalypsīs.”⁴⁷

Observăm că în această situație, nici autorul nu-și menajează cititorii! Din ce cauză? Pentru că la mijloc sunt sufletele celor care încă nu sunt suficient de tari în credință, care din cauza unor lucruri neînsemnate pot să-și piardă mântuirea. Ca atare, severitatea acestor atenționări este justificată și se cuvine ca acestea să fie înțelese în contextul amintit. Nimic nu este mai scump înaintea lui Dumnezeu ca

⁴⁵ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 50-51.

⁴⁶ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 51.

⁴⁷ + Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 52.

sufletul unui om. „H[risto]s pentru un suflet au luat trup, sau făcut rob, sărac, sau ostenit atâtea ani, au prânzit ocări și sudălmă, și mai apoi moarte pre Cruce: și tu hrîstiane cu cuvântul și cu pilda ta cea făcă toare de sminteală, să răpești din mâinile lui o câștigare scumpă ca aceea? D[u]mnezeu moare ca săl învîiaze, iară tu îl ômorî.”⁴⁸

Citind textul secțiunii dedicate smintelii constatăm că avertismentele continuă. Sunt vizați arhieriei, preoții, demintarii⁴⁹, tații și mamele⁵⁰. Nimeni nu este scutit de responsabilitate implicată în taina fratelui. Cu cât o persoană are mai multă influență asupra semenilor lui, cu atât grija lui față de apoapele e necesar să fie mai mare. Considerăm că din acest motiv autorul a ales să-și încheie discursul său despre sminteală cu un îndemn la pocăință și vigilență⁵¹ fiindcă nimic nu este mai important pentru un creștin decât fratele, împreună cu care este menit să trăiască pe pământ și să se mântuiască.

Concluzii

Transliterarea cărților vechi românești care sunt tipărite în grafia chirilică, oferă cititorului posibilitatea de a redescoperi opere valoroase din literatura noastră. În conținutul acestor învățături creștinești pot fi identificate câteva paradigme comportamentale ce pot fi aplicate fără reținere în contemporaneitate (acestea vizează în cea mai mare parte raportarea corectă la frate/aproape/celălalt). Prin aceasta se confirmă faptul că dintr-o perspectivă spirituală modul de viață autentic nu se schimbă în conținutul lui. Modificările care se înregist-

⁴⁸ † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 53.

⁴⁹ „Ô Sf[i]nți Arhieriei! Ô păstorii norodului, și boiarii! pre cari vau pus D[u]mnezeu în Bisearică, ca să învățați norodul lui, și cu cuvântul vostru, și cu lucrurile voastre. Mai bine era ca să vă fi lipsit această ispăvnicie, de cât să dați cât de puțină sminteală în turma lui H[risto]s, și să ô ômorâți, pentru carea H[risto]s au murit.” † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 54.

⁵⁰ „Ô părinți și maice! cari nu viețuiți hrîstianicește: mai bine ar fi fost ca să nu fi născut pre copiii voștri în lume. Voi nu leați dat lör vîiața, ci D[u]mnezeu, dar pentru ce le aduceți lör moartea: și ô moarte carea nare sfârșit?” † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 54.

⁵¹ „Socotiți-vă de veți fi făcut vre un lucru carele să fi adus sminteală, și ceareți ertare păcatelor voastre, și pentru păcatele aceluia căruia iaț fost pricină ca să greșască. Ticălosul de eu, deabia pot să dau răspuns pentru păcatele mele, și eu încarc și păcatele altora.” † Antim IVIREANU, *Învățăături hristianicești*, p. 55.

trează țin în cea mai mare parte de specificul epocii sau a societății în care principiile creștine sunt aplicate. Suplimentar, stilul persuasiv, logica argumentării și raționamentul pragmatic folosit de către autor, îi conferă acestuia o poziție privilegiată între scriitorii înzestrați cu o retorică extrem de rafinată. Având în vedere că această scriere a apărut într-un mediu bisericesc, în care predominau în general scrierile ce făceau apel la autoritate pentru a convinge (ne referim la cărțile apărute de la finele secolului al XVII-lea), nu putem decât să ne exprimăm bucuria și să recomandăm stilul de redactare al autorului în vedere asumării.

În cadul acestui studiu am valorificat doar o parte din conținutul scrierii. Ne-am axat pe conținuturile care se focusează strict pe raportul și relația dintre om și semenii săi [cap. 21 – *Pentru milostenie* (p. 45-7); cap. 22 – *Pentru cum se cade ca să facă omul milostenia* (p. 47-50); cap. 23 – *Pentru sminteală* (p. 50-5); cap. 29 – *Pentru dragostea cea către aproapele* (p. 64-5); cap. 30 – *Pentru dragostea cea către vrăjmași* (p. 65-6); cap. 31 – *Pentru că cel ce va să izbândească spre vrăjmași care în multe reale* (p. 66-70)]. Considerăm că acest tip de abordare, de identificare și valorificare a paradigmelor, poate fi abordat și în cazul altor teme actuale precum: îndrăzneala de a spune adevărul, valorificarea timpului și altele.

Centralitatea cuvântului în educarea tinerilor contemporani

Presb. dr. Nechifor Caleb Otniel Traian

*Profesor de Religie – Alianța Evanghelică
Liceului Teoretic Creștin „Pro Deo” din Cluj-Napoca*

Introducere

Cuvântul lui Dumnezeu este acea cauză necauzată, însă care cauzează toate lucrurile. Dacă ne referim la Logosul divin, trebuie să subliniem că Acesta e etern și a fost proclamat de-a lungul timpului prin mai multe moduri. Întruparea Sa nu a avut drept scop umanizarea absolută, ci îmbrăcarea Sa cu o nouă dimensiune (cu cea umană), pentru ca omul să-L poate percepe mai ușor. Perceperea Cuvântului divin a fost făcută posibilă prin comunicarea lui pe înțelesul omului, astfel că, atât în perioada Vechiului Testament, cât și în cea a Noului Testament, factorul principal în cadrul unei întâlniri era proclamarea Cuvântului. În perioada Vechiului Testament, Cuvântul era proclamat prin profeți¹ sau prin preoți. În Noul Testament, Cuvântul a fost rostit în mod expres de Logosul Însuși, pentru ca mai apoi toți ucenicii care au primit mandatul proclamării Acestuia să meargă cu Evanghelia în toată lumea. Indiferent de epoca în care a fost emis, Cuvântul proclamat a avut la bază aceleași principii.

¹ Ca Moise (prototipul Profetului Mesia prin care Dumnezeu a transmis toate legile sale), Isaia, Ieremia, Ezechiel, Daniel și ceilalți profeți anonimi.

Unul dintre efectele cele mai relevante ale emiterii Cuvântului (atât în VT, cât și în NT) era educarea noilor convertiți, respectiv a copiilor, adolescenților și tinerilor din cadrul unei comunități. Mai mult, putem afirma chiar că sursa principală a educației creștine a fost și continuă să fie Cuvântul lui Dumnezeu (atât cel scris, cât mai ales cel proclamat). Deși maniera în care a fost transmis Cuvântul a fost diferită uneori în funcție de factura auditoriului, totuși conținutul Său a fost fără excepție același.

Preliminarii

Deoarece studiul de față intenționează a arata că educarea tinerilor contemporani are ca bază proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu, se impune a schița care sunt caracteristicile epocii postmoderne care interferează într-un fel sau altul cu procesul de prezentare a mesajului divin. Dintre aceste caracteristici amintim:

- relativizarea valorilor, „distrugerea oricărui adevăr absolut”² și chiar „crearea” adevărului³;
- sincronismul sau simultaneitatea care tind să dizolve istoria⁴;
- „toleranță”, „deschidere” și „integrare” care promovează „crezurile personale”⁵ în defavoarea unui „dialog autentic asupra adevărului spiritual și moral”⁶.

² Călin SINESCU și Liliana TROFIN, „Pluralismul religios și formele sale de expresie într-o societate democratică”, în: *Sfera Politicii*, nr. 159, mai 2011, <http://www.sfera-politicii.ro/sfera/159/art05-Sinescu-Trofin.php>, 26 martie 2014.

³ „Postmoderniștii susțin că de fapt noi creăm adevărul atunci când îl interpretăm și nu descoperim adevărul.”, apud Jim LEFFEL și Dennis MCCALLUM, *Confruntarea creștinului cu spiritul postmodernist al veacului*, traducere de Teodor Macavei, (Original Title: *The Postmodern Challenge: Facing the Spirit of the Age*) <http://www.rcrwebsite.com/postmod.htm>, 20 noiembrie 2016; David J. LOSE, *Confessing Jesus Christ: Preaching in a Postmodern World*, Grand Rapids, Michigan Eerdmans Publishing, 2003, pp. 23-4.

⁴ Mircea A. DIACONU, *Poezie postmodernă*, Aula, Brașov, 2002, p. 10, apud. G.G. NEAMȚU, Ioana BOT, *Limba și Literatura română pentru grupele de performanță*, p. 162.

⁵ G.G. NEAMȚU, Ioana BOT, *Limba și Literatura română pentru grupele de performanță*, p. 162.

⁶ G.G. NEAMȚU, I. BOT, *Limba și Literatura română*, p. 162.

1. Centralitatea Cuvântului în educarea tinerilor în perioada vechi-testamentară

E important să amintim că în cadrul Bibliei este uzitat verbul „a învăța” cu toate derivațiile acestuia de cel puțin 580 de ori. Din toate aparițiile sale, cele mai multe ocurențe ale verbului au sensul de a învăța poporul lui Dumnezeu (în VT), respectiv Biserica (în NT), principiile transmise de Dumnezeu. Pe lângă acest sens, dar tot în ideea de promovare a unor principii sănătoase, ni se accentuează că părinții erau responsabili să-și învețe copiii să conviețuiască după legile lui Dumnezeu.

Una dintre formele incipiente din cadrul Vechiului Testament în care a fost proclamat Cuvântul e cu ocazia emiterii Decalogului. Mai apoi, e unanim acceptat că prezența Cuvântului în cadrul familiilor ebraice era resimțită prin faptul că toți copiii trebuiau să memoreze pericopa din Lege numită „Shema Israel” (Ascultă Israel – Dt 6,4-5). Tot în cadrul pericopei amintite părinților le era poruncit „să întipărească în mintea copiilor” legile date de Domnul, să vorbească de ele când vor fi acasă, când vor fi în călătorie, când se vor culca și când se vor scula (Dt 6,7). Odată la șapte ani, în timpul Sărbătorii Corturilor, trebuia recită Legea în prezența tuturor categoriilor de vârstă, respectiv de gen (bărbaților, femeilor, copiilor și străinilor), pentru ca toți aceștia – dar în mod special copiii care n-o vor ști – „s-o audă și să învețe să se teamă de Domnul” (Dt 31,12-13).

Mai târziu, la finalul pribegiei evreilor prin pustie, imediat după intrarea în Țara Canaanului (mai precis după cucerirea cetății Ai), Iosua a citit toate cuvintele Legii în fața întregului popor evreu („în fața întregii adunări a lui Israel, în fața femeilor, copiilor și străinilor” – Ios 8,34-35). Psalmul 78 evidențiază în mod unic maniera în care Legea a fost dată de către Dumnezeu și toți părinții erau obligați „să-și învețe în ea copiii” (Ps 78,5), iar aceștia când vor avea propriile lor familii „să vorbească despre ea copiilor lor”, pentru ca în final mesajul Legii să ajungă la toate generațiile de oameni, și toți cei ce au auzit-o să se încreadă în Dumnezeu și să-I respecte poruncile (Ps 78,6-7).

Proclamarea Legii nu s-a constituit ca un obicei practicat de evrei doar în timpul lui Moise, respectiv al urmașului acestuia, Iosua, ci acest fapt a fost reiterat de-a lungul timpului de către toți regii, cărturarii, respectiv învățătorii Legii care au dorit să reformeze într-un fel sau altul starea poporului evreu. Mai mult, regele ebraic avea prin decret o copie a Legii (Dt 17,18) și i se cerea să o citească zilnic (Dt 17,19b) pentru a „învăța să se teamă de Domnul Dumnezeu lui” (Dt 17,19c) și în consecință să povățuiască poporul evreu după planul divin. Unul dintre regii care a dat dovadă de respect deosebit pentru Lege a fost Iosia, împăratul lui Iuda, care după ce a găsit cartea Legii în Casa Domnului (prin marele preot Hilchia) a chemat pe tot poporul („de la cel mai mic până la cel mai mare”), „a citit înaintea lor toate cuvintele din cartea legământului” (2Rg 23,2) și mai apoi a realizat o reformă inegalabilă în vremea dinastiei ebraice (2Rg 23,25).

Chiar în vremea exilului babilonian, deși majoritatea evreilor nu mai respectau Legea Domnului (motiv pentru care au și devenit robi haldeilor), Dumnezeu a avut tineri (ca Daniel, Hanania, Mișael și Azaria) care i-au rămas loiali și au respectat Legea chiar cu riscuri mari (Dn 1,4,8). Prin faptul că acești tineri au rămas loiali principiilor Legii ebraice chiar printre străini se arată cât de puternic a fost implementată în mintea lor în vremea copilăriei această Lege.

Și în perioada postexilică reabilitarea poporului evreu s-a făcut posibilă tot în urma proclamării Legii, context în care cărturarul „Ezra a citit în carte de dimineața până la amiază, în fața bărbaților și femeilor și în fața celor ce erau în stare s-o înțeleagă” (Ne 8,3).

Pe lângă proclamarea efectivă a Cuvântului, în educarea tinerilor în context vechi-testamentar Dumnezeu a folosit și imaginile vizuale, astfel că, la instaurarea Paștelui, Dumnezeu a accentuat că această sărbătoare trebuie să fie comemorată din generație în generație și la ea trebuie să fie prezenți și copiii (Iș 12,24), care, când vor observa întreg ritualul, vor fi intrigați de acest gest și drept urmare părinții vor trebui să le reitereze modalitatea prin care Dumnezeu i-a eliberat din robia egipteană (Iș 12,26-27). Prin urmare, din această sărbătoare toate generațiile de copiii (și mai apoi de tineri) vor fi informați de maniera în care Dumnezeu le-a purtat de grijă evreilor și acest fapt se va constitui ca un argument extrem de puternic în favoarea încrederii pe

care aceștia și-o vor pune în Dumnezeu. Același principiu l-a aplicat Dumnezeu și în cazul traversării Iordanului, astfel că, după trecerea întregului popor evreu, Dumnezeu a poruncit lui Iosua să aleagă doisprezece bărbați, care să ia din Iordan doisprezece pietre. Aceste pietre au rămas ca mărturie pentru toți copiii care se vor naște în familiile evreilor (Ios 4,6-7), arătând modul miraculos în care Domnul i-a trecut pe evrei prin Iordan ca „pe uscat” (Ios 4,22). Acest decret divin avea drept scop arătarea atotputerniciei lui Dumnezeu din generație în generație, subliniindu-se faptul că Domnul nu i-a izbăvit pe evrei doar prin secarea Mării Roșii (Ios 4,23), ci El a continuat să acționeze și în vremea lui Iosua. Mai mult, scopul acestei minuni era ca „toate popoarele pământului să știe că mâna Domnului este puternică” și poporul evreu „să se teamă întotdeauna de Domnul Dumnezeul lor” (Ios 4,24).

2. Centralitatea Cuvântului în educarea tinerilor în perioada nou-testamentară

E important să subliniem că principiul proclamării Cuvântului în formarea educației creștine continuă să fie valabil și în NT. Un prim exemplu e cel al copilului Isus care, născându-se din poporul evreu, e de la sine înțeles că și El a respectat toată Legea încă de la circumcizie și până la înălțare, copilăria Sa fiind marcată de o supunere exemplară față de părinții (Lc 2,51). Referindu-ne tot la elementele din VT care rămân valabile și în educația din NT amintim că Sfântul Apostol Pavel, când scrie Epistola către Efeseni adresându-se copiilor cu cerința de a „asculta în Domnul de părinții lor”, aduce ca argument cea de-a cincea poruncă a Decalogului („să cinstești pe tatăl tău și pe mama ta” – Ef 6,2-3).

Așadar, educarea tinerilor din perioada nou-testamentară avea la bază principiile emise în cadrul Vechiului Testament și, implicit, pune accent pe Cuvântul proclamat. Schimbările care intervin în NT sunt cele legate de Persoana Domnului Hristos care avea să aducă o exigență nouă a Legii din VT, și anume, aceea că păcatul e păcat încă din forma sa incipientă de dorință, respectiv de gând. Încă de la Predica de pe Munte (Mat. 5-7) Domnul Hristos avea să arate tuturor

evreilor, și mai apoi creștinilor, că principiile directe ale Împărăției Sale aveau de-a face cu o educare exigentă în spiritul Legii, nu doar în litera Acesteia, mai precis avea în vedere schimbarea naturii interioare a omului. Astfel că nerespectarea Legii nu presupunea doar actul uciderii, ci chiar și a spune fratelui tău „prostule!” sau „nebulule!” (Mt 5, 21-22). Deși, Noul Testament e marcat de o schimbare de profunzime în ceea ce privește mesajul Cuvântului, totuși, acest fapt nu mută din centrul educației tinerilor, copiilor și chiar a creștinilor Cuvântul proclamat al Domnului.

Revenind la scrierea Sfântului Apostol Pavel către Biserica din Efes, observăm că aici ni se accentuează că responsabilitatea părinților este de a-și crește copiii „în mustrarea și învățătura Domnului” (Ef 6,4b). Tot Apostolul Pavel când îi scrie tânărului său colaborat, Timotei, subliniază că e extrem de important să „rămână în lucrurile pe care le-a învățat” (2Tim 3,14), deoarece din „pruncie cunoaște Sfințele Scripturi” care pot să-i dea înțelepciunea care duce la mântuire (2Tim 3,15). Mai apoi, îi subliniază că responsabilitatea lui ca învățător este de a „propovădui Cuvântul” și de „stăruind asupra lui la timp și nelatimp” (2Tim 4,2).

Se observă așadar că prezentarea Cuvântului atât în epoca vechi-testamentară, cât și în cea nou-testamentară era chintesența educației copiilor și a tinerilor.

3. Principii ale proclamării Cuvântului în contemporaneitate

Având în vedere starea de fapt a contemporaneității și, în mod expres, relativismul de care suferă societatea noastră e important să ne reamintim care sunt acele principii care au rămas invariabile de-a lungul timpului privitor la proclamare Cuvântului.

3.1. Principiul adevărului absolut

După cum am observat deja, provocarea de bază căreia trebui să-i facă față prezentarea Cuvântului în contextul actual este cea a relativismului accentuat care, prin excelență, se remarcă ca fiind valoarea absolută a postmodernismului. Postmoderniștii „consideră mesajul creștin ca fiind «adevărat» doar pentru aceia care și-l însușesc

ca atare”⁷, fapt ce conduce spre creduri personale care în loc să favorizeze credința biblică, o discreditează.

În acest context, mai întâi de toate este obligatoriu ca propovăduitorul să fie absolut convins de ceea ce urmează a prezenta. Se impune ca propovăduirea Cuvântului să fie pentru cel ce o realizează un adevăr atât de puternic, încât acesta să fie dispus să moară pentru el. Mai apoi, mesajul transmis prin propovăduire trebuie să fie profund biblic, bazat pe principiile invincibile ale Scripturii și în același timp radical. În cadrul prezentării Cuvântului, prin esență trebuie să se proclame adevărurile absolute ale Bibliei și să nu se plieze nici într-un caz pe structurile de toleranță ale epocii postmoderne. În contrast cu pragmatismul exagerat promovat de postmodernism, prezentarea Cuvântului trebuie să promoveze valorile spirituale care, prin excelență sunt imateriale și, în același timp, absolute. Așadar, în cadrul unei propovăduiri e imperios necesar a fi prezentat Cuvântul⁸. Pentru aceasta putem să observăm maniera în care au fost compuse predicile din cartea Faptele Apostolilor (FA), în care există extrem de multe citate din VT, deoarece pentru predicatorii Bisericii primare, Cuvântul era adevărul absolut care trebuia prezentat în orice context. Dintre toate propovăduirile susținute în FA amintim doar două, și anume: cea din FA 2, în care apostolul Petru citează din trei pasaje din VT (Ioil 2,17-21; Ps 16,8; Ps 110,1,2) și cea din FA 7, în care diaconul Ștefan citează din 7 pasaje distincte (din Fc 12,1; Is 3,5,12; 14,19; Dt 18,15; Is 32,1; Am 5,25; Is 66,1)⁹. Întotdeauna apostolii au prezentat în prelegerile lor Cuvântul lui Dumnezeu, fapt evidențiat în mai multe pasaje din FA¹⁰.

⁷ J. LEFFEL și D. MCCALLUM, *Confruntarea creștinului*, <http://www.rcrwebsite.com/postmod.htm>, 20 noiembrie 2016.

⁸ Timothy S. WARREN, “Preaching the cross to a postmodern world” în: *Ministry International Journal for Pastors*, May 1999, <https://www.ministrymagazine.org/archive/1999/05/preaching-the-cross-to-a-postmodern-world>, 20 martie 2014.

⁹ Celelalte predici împreună cu citatele conținute: în FA 3, Petru citează din Dt 18,15-19; Fc 12,3; în FA 4, Petru citează din Ps 118,22; Ps 2,1; în FA 13 citează din Ps 2; 16; Hab 1,5; Is. 49,6; în FA 15 citează din Am 9,11,12; în sinagoga din Tesalonic Pavel îl predică pe Hristos (FA 17,3).

¹⁰ În FA 8, după pornirea prigoanei se specifică clar că „cei ce se împrăștiaseră mergeau din loc în loc și propovăduiau Cuvântul.” (v.4, 14; FA 12,24; 13,44,46,49; 14,25); în FA 13,5, Barnaba și Saul vestesc Cuvântul în sinagogile iudeilor; apoi în Antiohia (FA 15,35). Pavel vestește Cuvântul în Filipi temnicerului și celor din casa lui (FA 16,32), în Berea (FA 17,13) și în Asia Pavel predică Cuvântul (FA 19,10,20).

3.2. *Principiul Salvatorului unic – Isus Hristos*

Dacă suferă de ceva prezentarea Cuvântului în context contemporan, e faptul că foarte rar se accentuează că Domnul Isus Hristos este singura Cale spre mântuire. Albert Mohler, în contextul în care prezintă șapte motive pentru care prezentarea Cuvântului e precară în postmodernism, consideră că al șaselea motiv e că lipsește Evanghelia din propovăduire. Tot el scria că „prezentarea clară a Evangheliei trebuie să fie o parte a predicii, indiferent de textul folosit.”¹¹

În mod expres, cartea FA subliniază această practică a ucenicilor de a-L prezenta pe Hristos, de la Rusalii și până la Roma¹². Nu doar cartea FA ne accentuează necesitatea prezentării lui Hristos în cadrul mesajelor noastre, ci și majoritatea epistolelor, dintre care amintim:

- Rom. 1,1,3,4 – „Evanghelia lui Dumnezeu... Ea privește pe Fiul Său... dovedind cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, ... adică pe Isus Hristos, Domnul nostru”;
- 1Cor. 2,2 – „Căci n-am avut de gând să știu [...] altceva decât pe Isus Hristos, și pe El răstignit” (Gal. 3,1; 6,14);

¹¹ R. Albert MOHLER, Jr., *He is Not Silent: Preaching in a Postmodern World*, 2008, Moody Publisher, Chicago, pp. 20-21.

¹² Apostolul Petru îl predică pe Isus la Rusalii (FA 2,22-36), apoi, în „pridvorul lui Solomon” (FA 3,13-26); în fața Sinedriului (FA 4,10-12) – unde vorbește atât de proeminent despre Isus încât și liderii religioși au observat că acest Nume e centrul mesajul predicilor lor, drept pentru care le-au interzis să mai vorbească în Numele acesta; apoi vorbește în fața marelui preot (FA 5,30-31), și în final Neamurilor în casa lui Corneliu (FA 10,36-43). Apostolii în Templu și acasă vesteau „Evanghelia lui Isus Hristos” (FA 5,42). Diaconul Ștefan îl predică pe Domnul Isus în fața acuzatorilor (FA 7,52d) și, mai apoi, criminalilor săi (v. 56,59). Diaconul Filip îl propovăduiește pe Hristos în Samaria (FA 8,6,12), apoi pe drumul pustiei îi „tâlcuiește” famenului etiopian toate profețiile mesianice despre El (FA 8,35). Lui Saul din Tars i se prezintă Hristos în mod personal (FA 9,5,17), pentru ca mai apoi, fostul Saul, actualmente Pavel, să propovăduiască în sinagogi că Isus este Fiul lui Dumnezeu (FA 9,21,22,27,29) și în Lida să-l asigure pe paralizicului Enea că „Isus Hristos îl vindecă” (FA 9,34). Oamenii din Cipru și din Cirena predică în Antiohia și grecilor, Evanghelia Domnului Isus (FA 11,20). Revenind la apostolul Pavel, să observăm că îl predică pe Hristos în următoarele locații: în sinagoga din Antiohia Pisidiei (FA 13,23-39), în Filipi, temnicerului (FA 16,31), în Atena (FA 17,31), în Corint, evreilor – dovedind că Isus este Hristosul (FA 18,5), în Ahaia – unde dovedea evreilor din Scripturi că Isus este Hristosul (FA 18,28). Din nou, Pavel îl reafirmă pe Hristos în cuvântarea de rămas bun de la Milet (FA 20,21), apoi lui Felix și Drusilei credința în Hristos (FA 24,24); lui Festus (FA 26,23) și în final la Roma pe Hristos de dimineața până seara doi ani într-o casă luată cu chirie (FA 28,23,30-31).

- 2Cor. 4,5 – „Căci noi nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Domnul Hristos Isus”;
- Fil. 1, 18 – „Oricum, [...] Hristos este propovăduit”.

Așadar, propovăduirea care aduce o educație sănătoasă tinerilor contemporani este important a fi una cristocentrică. Tot ceea ce se enunță prin propovăduire trebuie să fie cauzat și să conducă spre Domnul Isus Hristos.

4. Procedee în proclamarea Cuvântului

4.1. Prezentarea Cuvântului ca act profetic

Deși contextul actual ne determină să folosim metode compatibile cu vremea în care trăim, totuși există un element al prezentării Cuvântului care, în opinia mea, nu trebuie să lipsească în cadrul propovăduirii contemporane. Acest element este actul profetic din cadrul unei proclamări. După cum în Biserica primară existau predicatori care transmiteau mesaje biblice sub directa călăuzire a Duhului Sfânt, tot la fel, într-o astfel de epocă cufundată în relativism, e imperios necesar ca mesagerul Cuvântului să fie și un profet prin intermediul căruia Dumnezeu să trimită „scrisori” directe pentru auditoriul care-i stă în față. Prezentarea Cuvântului ca act profetic nu implică nici a se adăuga, nici a se ajusta ceva din Cuvântul lui Dumnezeu, ci aceasta presupune a fi actualizat mesajul biblic de către Duhul Sfânt în așa manieră încât acesta să fie compatibil cu starea unui ascultător sau, de ce nu, a celor mai mulți dintre aceștia. Așadar, prin manifestarea darului de cunoștință propovăduitorul transmite auditoriului un mesaj specific acestuia. Chiar dacă mesagerul Cuvântului nu cunoaște situații exacte din viața celor cărora le slujește totuși Duhul lui Dumnezeu să îl călăuzească în așa manieră încât ceea ce transmite să fie special pentru cel puțin un om dintre cei ce-l ascultă. Dacă ar fi să luăm exemple sugestive din Noul Testament ar exista extrem de multe în acest sens, dintre care amintim câteva: propovăduirea lui Ioan Botezătorul (căruia Duhul Sfânt i-a descoperit adevărata imagine a fariseilor și cărturarilor ce veneau să se boteze – Mt 3,7-11); prevestirea anunțată de preotul Zaharia privitoare la propriul său fiu și chiar a lui Mesia (Lc 1,67-79); descoperirea dată lui

Petru privitor la minciuna spusă de Anania și Safira (FA 5,1-3); Pavel, în contextul în care-i propovăduia lui Sergius Paulus, a fost călăuzit de Duhul Sfânt să observe că acolo este un vrăjitor pe nume Elima care e împotriva lucrării sale și a avut autoritate de la Duhul Sfânt să mustre pe acest vrăjitor și să îi comunice prin glas profetic că va ajunge orb (FA 13,9-11); Pavel în Filipi a cunoscut cel fel de duh se afla peste ghicitoarea care aparent încerca să-l laude, și în consecință a poruncit să fie exorcizată acea roabă (FA 16,16-18).

4.2. *Prezentarea Cuvântului prin tehnologiile contemporane*

După cum am subliniat în partea introductivă a lucrării de față, în cadrul prezentării Cuvântului „metodele pot fi schimbate, dar mesajul nu.”¹³ Așadar, având în vedere societatea de consum creată de postmodernism care se manifestă în mod expres prin rețeaua Internet, se impune ca și prezentarea Cuvântului să se folosească de tehnologiile moderne. Metodele utilizate în epoca postmodernă pentru promovare sunt indicate a fi folosite și în procesul de comunicare a Cuvântului, cu condiția ca utilizarea acestora să nu denatureze principiile enunțate mai sus.

Dintre mijloacele tehnologice disponibile la ora actuală și care pot contribui la proclamarea Cuvântului amintim câteva, și anume:

Prezentarea mesajelor biblice utilizând soft-uri specializate: de la simplele prezentări de tip powerpoint și până la programe specializate pentru evidențierea unor imagini sugestive sau chiar a schiței predicii. E unanim acceptat că un tânăr/copil va reține mult mai ușor dacă va avea în față o imagine sau o schiță a materialului.

Prezentarea predicilor/prelegerilor/simpozioanelor prin intermediul canalelor predefinite de transmitere a videoclipurilor: www.youtube.com, www.vimeo.com, www.plus.google.com¹⁴ sau a

¹³ Graham JOHNSTON, "Preaching in Postmodernism Culture" în: *Ministry Today*, <http://ministrytodaymag.com/index.php/ministry-leadership/preaching/6988-preaching-in-a-postmodern-culture>, accesat la 20 martie 2014.

¹⁴ Consider ca fiind imperios necesară delimitarea acestor canale de orice videoclip care conține mesaje incompatibile cu morala creștină, fapt realizabil prin intermediul setărilor aplicate acestor canale și care, în opinia mea trebuie efectuate de către o persoană matură din punct de vedere spiritual.

unor site-uri de socializare, precum www.facebook.com¹⁵, www.twitter.com și www.linkedin.com.

Prezentarea predicilor prin intermediul unor fluxuri de date specializate pentru fiecare biserică locală prin așa numitele transmisii live ale programelor.

Transmiterea studiilor biblice prin intermediul blogurilor personale, a site-urilor personale și implicit prin intermediul posturile creștine de radio și televiziune.

4.3. Prezentarea practică a Cuvântului

Având în vedere caracteristicile enunțate mai sus privitor la post-modernism, prezentarea Cuvântului trebuie să fie una practică și punctuală. În acest sens, consider că trebuie să se utilizeze cât mai multe imagini din contemporaneitate. Mesajul transmis de propovăduitor trebuie să fie unul principal, dar în același timp relevant pentru contemporaneitate.

Concluzionăm privitor la conținutul unei predici, afirmând că aceasta trebuie să fie: Pragmatică, orientată spre exemple¹⁶ concrete din viața auditoriului; Rigidă la schimbarea principiilor și tolerantă la formă¹⁷; Bazată pe procesul de mântuire ce trebuie să aibă loc în viața unui om¹⁸: să accentueze nevoie de schimbarea a omului din interior spre exterior, să anunțe urgența asigurării vieții eterne; Marcată de un profund caracter apologetic: să apere credința biblică, caracterul infailibil al Scripturii și unicitatea Domnului Isus Hristos.

¹⁵ Un exemplu posibil de evanghelizare este crearea unui grup generic pentru un anumit oraș (de exemplu: *Tineri Creștini Clujeni*), care să fie deschis la public, însă toate mesajele să fie administrate de un creștin practicant.

¹⁶ Aceste exemple trebuie să fie compatibile cu auditoriu, astfel că ele vor fi modelate astfel încât să potrivească perfect celor ce ascultă, apud Graham COLE, „Preaching Christ in a postmodern world” în: *Perspective* Vol. 8, No. 1, Sydney, Australia, 2000, <http://perspective.org.au/preaching/69/preaching-christ-in-a-postmodern-world>, 20 Noiembrie 2014.

¹⁷ Un predicator în context contemporan nu trebuie să fie legat de o anumită clădire, de un altar sau un amvon, sau de alte elemente fixe din contextul în care se emite o predică.

¹⁸ În acest context se pornește de la presupunerea că predicatorul are o conduită morală ireproșabilă și întotdeauna poate să prezinte exemple concrete din viața sa.

5. Pericole ale prezentării Cuvântului în contemporaneitate

Prezentarea Cuvântului realizată după principiile enunțate mai sus, în acest început de secol XXI are extrem de multe consecințe pozitive dintre care cele mai relevante le considerăm a fi convertirea și consolidarea spirituală a celor ce o acceptă. Cu toate acestea, există câteva pericole care pot interveni în actul prezentării Cuvântului, pericole care se răsfrâng atât asupra mesagerului ca individ, cât și asupra actului de predicare în sine, și de ce nu, în final asupra auditoriului.

Dintre aceste pericole amintim câteva:

- prigonirea predicatorului: în secolele anterioare evidențiată în multe rânduri printr-o prigonire fizică, dar care, în contextul actual, este manifestată în mod expres printr-o prigonire politică, realizată de multe ori în lumea virtuală;
- promovarea unor principii incompatibile cu mesajul unitar al Bibliei. În acest context ne referim la acele posibile pericole ce pot apărea în spațiul virtual:
 - transmiterea live a unor programe (și implicit predici) poate conduce înspre o lipsă intenționată și nemotivată de la părtășia Bisericii¹⁹;
 - utilizarea a tot felul de site-uri de socializare poate determina trăirea în păcat și în același timp o stare de auto-mulțumire spirituală. Prezentarea Cuvântului live pentru un anumit site de socializare în contextul în care majoritatea dintre utilizatori nu frecventează nici o biserică locală, nu datorită distanțelor mari între domiciliu și clădirea bisericii și nici datorită unei stări de sănătate precară, ci din cauza relațiilor nesănătoase pe care le au cu membrii sau slujitorii bisericilor;
 - utilizarea frauduloasă²⁰ a unor predici în format scris, audio sau video, cu scopul de a calomnia un anumit predicator.

¹⁹ Recomand în acest context realizarea unei verificări a tuturor celor ce au acces la transmisia live cu scopul de-i împiedica pe cei ce din comoditate nu participă la programe, fie prin blocarea unor IP-uri la o anumită oră, fie prin monitorizarea acestora prin intermediul unor formulare.

Concluzii

În toate epocile educația copiilor și a tinerilor s-a constituit ca factorul de bază a societății umane. Dumnezeu a ales să vină în ajutorul educării omului prezentându-i (mai întâi prin Lege, iar mai apoi prin Persoana Domnului Isus) Cuvântul Său ca soluția perfectă. Acest Cuvânt odată proclamat și mai apoi acceptat de omul ce-l percepe, deține forța necesară, pentru schimbarea radicală a vieții și educarea continuă a acestuia.

Prin articolul de față s-a încercat a se arăta că norma de bază a educației tinerilor mai întâi în perioada vechi-testamentară, apoi în cea nou-testamentară și în final în cea contemporană a fost și continuă să fie Cuvântul proclamat al Scripturii. Cuvântul se impune a fi prezentat cu autoritate (accentuând adevărurile absolute ale Scripturii), și într-un mod actualizat (folosindu-se cu multă atenție tehnologiile moderne actuale). Așadar, răspunsul la problema actuală a educației tinerilor este Cuvântul lui Dumnezeu proclamat în acord cu societatea contemporană, dar fără a compromite mesajul divin.

²⁰ Din punct de vedere informatic, se consideră fraudă acțiunea care în mod expres încălcă legea copyright, adică utilizarea unei informații (aflată fie în stare online, fie offline), fără acordul expres al persoanei care are dreptul de autor asupra acelei informații. Pentru mai multe detalii: Caleb Otniel Traian NECHIFOR, "Technology or sin? A way of looking at the wrongdoings of informatics from a theological perspective" in *Research and Science Today*, Târgu-Jiu, no. 5/Martie 2013, pp. 279-289.

Iudeu și păgân în contextul educațional, socio-istoric, cultural și religios al primelor secole creștine

Asist. dr. Mihai Ciurea

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea din Craiova*

Introducere

Primii ucenici ai Mântuitorului Iisus Hristos au fost și ei iudei și, deși transmiteau un mesaj nou, de obârșie dumnezeiască (*id est* „Evanghelia lui Hristos”, cf. *Gal* 1, 7), nu s-au dezis nicicum de mediul social, cultural și religios ebraic din care proveneau și în care trăiau. Certitudinea că Iisus Nazarineanul era Mesia cel așteptat și prezis de prooroci nu i-a plasat nicidecum la periferia comunității religioase și naționale a iudaismului celui de-al Doilea Templu, tocmai datorită diversității curentelor doctrinare ce caracterizau acea perioadă. Acest lucru le-a permis, în mod natural, integrarea într-un anumit context religios, care se sprijinea, la vremea respectivă, pe patru piloni principali: credința într-un singur Dumnezeu; convingerea nestrămutată de a fi „poporul ales”; supunerea necondiționată față de *Torah* (Legea care cuprindea principiile și termenii Legământului între Yahweh și poporul Său); un profund atașament față de Templul din Ierusalim¹.

¹ Cf. James D.G. DUNN, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London-Philadelphia, 1991, pp. 18-36.

Această integrare naturală în rândul „poporului lui Dumnezeu” le asigura primilor membri ai comunității creștine primare o identitate națională bine determinată și îi circumscria oarecum unor influențe religioase care nu depășeau limitele iudaismului tradițional. Iar o astfel de realitate avea să ridice, în mod inevitabil, unele probleme vizavi de primirea străinilor, a „celor de alt neam” (gr. *allogenes*), în primele comunități creștine. În cele ce urmează vom încerca, așadar, să reconstituim cât mai clar posibil contextul sociologic și cultural al primilor ucenici, pentru a înțelege motivațiile lor religioase, ancorate în iudaismul perioadei respective, și, de asemenea, să înțelegem cum au reacționat la interesul crescând al „neamurilor” pentru Evanghelie, așa cum reiese atât din scrierile Noului Testament (în special din FA și din epistolele pauline), dar și din cele patristice (e.g. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Sf. Irineu de Lyon, Sf. Epifanie, Fer. Ieronim și Fer. Augustin).

Biserica din Ierusalim: între identitatea iudaică și credința creștină

Este indubitabil faptul că ucenicii reuniți la Ierusalim, după Cincizecime, și-au manifestat dorința de a împărtăși Evanghelia concitadinilor lor. Întrucât venirea lui Mesia (așteptarea și speranța întregului popor) avusese loc, era absolut necesar ca acest lucru să fie proclamat (gr. *kerysso*). Așteptarea lui Israel se împlinise în opera și în învățătura lui Mesia (cf. Mt 5, 17), a Căruia acțiune fusese deja înscrisă în istorie (prin intermediul faptelor, minunilor și învățăturilor Sale, dar mai ales grație Răstignirii, morții și Învierii Sale) și a Căruia Doua Venire părea acum iminentă. Conștiința comunității creștine primare de a fi constituit un „Israel eshatologic” reiese și din decizia fermă de a-i alege un succesor lui Iuda Iscarioteanul, ca martor al Învierii lui Iisus (cf. FA 1, 15-26). „Procedura” ce conduce la alegerea lui Matias arată atașamentul primilor ucenici la simbolismul numărului „doisprezece” și vorbește despre interesul lor pentru restaurarea lui Israel (cf. Lc 22, 29-30; FA 1, 6; 26, 6-7). Credința puternică în re-venirea iminentă a Domnului explică de ce apostolii galileeni din proximitatea lui Iisus și-au înrădăcinat mișcarea în Ierusalim și și-au concentrat

atenția în jurul Templului. Aceștia credeau că reînnoirea eshatologică a Sionului va avea loc în scurt timp². Și fiindcă Parusia era atât de aproape, ucenicii și-au concentrat toate forțele pentru a face cunoscută Evanghelia „întregii case a lui Israel”, adică de a-i face pe toți iudeii să creadă că Iisus Nazarineanul este „Domn și Hristos” (cf. FA 2, 36). Așadar, mesajul kerygmatic creștin primar destinat iudeilor vorbea despre Iisus ca fiind Unsul lui David, Prooroc asemenea lui Moise, cel slăvit de „Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeuul părinților noștri” (FA 3, 13).

Comunitatea creștină din Ierusalim, reunită în jurul Sfinților Apostoli, era alcătuită din iudei de diverse facturi, a căror experiență religioasă își găsisse împlinirea în mesianitatea lui Iisus Hristos. Cu siguranță această comunitate ierusalemită trăda imaginea pestriță a iudaismului primului secol al erei noastre, primind în sânul său iudei ale căror origini socio-culturale erau diferite. Majoritatea iudeilor care se alăturaseră primilor adepți ai lui Iisus făceau parte din categoria *ammei ha-aretz*, adică oameni din popor, relativ neinstruiți în materie religioasă care, fără a i se opune în mod formal, nu se arătau foarte scrupuloși față de prescripțiile legale, în special cele care priveau dijma și curăția rituală³. Interesul acestora pentru propovăduirea Evangheliei explică dezvoltarea rapidă a comunității din Ierusalim (cf. FA 2, 41; 4, 4.32; 5, 14) și popularitatea de care aceasta s-a bucurat în rândul membrilor ei, chiar și în cazul celor care au avut o atitudine rezervată (cf. FA 2, 47; 5, 13). Liderii mișcării, de origine galileeană, erau considerați „oameni fără carte și simpli” (cf. FA 4, 13). Oamenii de rând din Ierusalim și din împrejurimi erau, așadar, atrași de un mesaj pe care îl proclamau niște persoane ce proveneau din același mediu ca și ei. Această parte a populației care scăpa oricărei încadrări religioase, oficiale (ca în cazul preoților și arhiereului de la Templu)

² Cf. Emil SCHURER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, T.2, Edinburgh, 1979, pp. 529-537.

³ În sursele rabinice, neglijențele inacceptabile ale celor din categoria *am ha-arteiz* (litt. „poporul pământului”) se opuneau obedienței pedante a așa-numiților *haverim* și *perushim* față de porunci – Cf. A'Haron OPPENHEIMER, *The Am ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leyde, 1977, pp. 23-66.

sau asociative (ca în cazul fariseilor), se regăsea în discursul mesianic care îi sporea sentimentul apartenenței la adevăratul Israel, plecând de la o experiență spirituală (*i.e.* recunoașterea lui Iisus cel Înviat ca Mesia cel așteptat și prezis de prooroci și credința în iminenta Sa revenire) care prima asupra respectării detaliate a exigențelor legale.

Pe de altă parte, din aceeași comunitate făceau parte și iudei care proveneau din medii cu o identitate religioasă mai bine conturată. Unii dintre aceștia proveneau din cercul *ucenicilor Sf. Ioan Botezătorul* (*e.g.* Sf. Apostol Andrei, *cf. In 1, 40*)⁴. Alții proveneau, cu siguranță, din rândul *comunității eseniene* stabilite în sud-vestul Ierusalimului, într-un cartier în care, cel mai probabil, primii ucenici aveau obiceiul de a se aduna⁵. Esenienii convertiți la creștinism ar fi putut găsi în Persoana și în mesajul lui Hristos o împlinire a așteptării mesianice ardente care caracteriza această „școală filosofică” iudaică. De asemenea, fuseseră fără îndoială atrași de comuniunea fraternă a bunurilor (*gr. ta panta koina*) care anima comunitatea creștină primară (*cf. FA 2, 44-45; 4, 32-35; 6, 1*), precum și de ritul baptismal inițiativ și de participarea la ospățul euharistic⁶.

Însă partida religioasă cea mai bine reprezentată printre credincioșii Bisericii din Ierusalim era, de departe, cea a *fariseilor*. Exemplul lui Nicodim arată faptul că fariseii fuseseră marcați și atrași de învățătura și faptele lui Iisus (*cf. In 3, 1-2*). Unii dintre ei își manifestaseră dorința de a înțelege mai bine o atitudine adesea scandaloasă și

⁴ Ioan Botezătorul predica în deșertul Iudeii (*cf. Mt 3, 1*), regiune accidentată care se întindea între colinele Iudeii și râurile care se vărsau în Marea Moartă, cu un impact remarcabil asupra întregului ținut („tot ținutul Iudeii și toți cei din Ierusalim” – *Mc 1, 5; Mt 3, 5*). Chiar și după moartea sa, Ioan a rămas foarte popular în Ierusalim (*cf. Mc 11, 27-33; Mt 21, 23-27*), iar foștii săi ucenici, care acum îl urmau pe Hristos, i-au rămas fideli memoriei și mesajului primului lor învățător (*cf. FA 18, 25; 19, 3-4*; literatura pseudo-clementină) – Cf. Charles SCOBIE, *John the Baptist. A New Quest of the Historical John*, London, 1964, pp. 41-44; 187-202.

⁵ Bargil PIXNER, *An Essene Quarter on Mount Sion*, în *Studia Hierosolymitana. Studi archeologici in onore a B. Bagatti*, T.1, Jerusalem, 1976, pp. 245-284; Rainer REISNER, „Jesus, the Primitive Community and the Essene Quarter of Jerusalem”, în: James H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York, 1992, pp. 198-234.

⁶ Vezi Constantin PREDA, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 105-124.

provocatoare în ochii lor, însă, în egal măsură, foarte populară⁷. De asemenea, ostilitatea acestora împotriva Mântuitorului și a ucenicilor Săi nu fusese întotdeauna unanimă, așa cum apare în special din atitudinea lui Gamaliel, a cărui intervenție în momentul aducerii apostolilor în fața Sinedriului exprimă o neutralitate binevoitoare cu privire la învățătura și faptele acestora (cf. FA 5, 34-39). În mod asemănător, și Sf. Apostol Pavel va beneficia de indulgența fariseilor, cu ocazia judecării sale de către Sanhedrin (cf. FA 23, 9). Istoricul evreu Iosif Flavius (*Antichitățile iudaice* XX. 201) ne spune că execuția Sf. Iacob, ordonată în anul 62 d.Hr. de către marele preot saducheu Anan, a provocat nemulțumirea acelor locuitori ai Ierusalimului care „păreau cei mai moderați și cei mai scrupuloși în privința legilor”, printre care se numărau, cu siguranță și fariseii, a căror reputație laxă în privința chestiunilor de ordin juridic era proverbială, în contrast cu obediența oarbă a saducheorilor în această privință⁸. În aceste circumstanțe, fariseii sinedriști au adoptat o poziție similară celei a lui Gamaliel în fața cazului Pavel. Este foarte probabil ca anumite elemente ale predicii apostolice să-i fi atras pe farisei, cum ar fi speranța venirii Împărăției lui Dumnezeu (vezi, în special, Lc 17, 20)⁹, plecând de la studiul Scripturii, sau natura davidică a mesianismului. La acestea se adaugă, cu siguranță, impactul decisiv pe care l-a avut mesajul Învierii asupra deciziei lor de a deveni ucenici. În definitiv, el confirma speranța legată de învierea morților față de care fariseii manifestau atâta interes¹⁰. Sf. Pavel, fariseul Saul convertit (cf. FA 23, 6;

⁷ Sunt binecunoscute exemplele evanghelice care păstrează amintirea mai multor invitații adresate lui Iisus din partea fariseilor de a cina în casa lor (cf. Lc 11, 37; 14, 1). Sf. Evanghelist Luca (cf. 7, 36) îl identifică pe Simon, în casa căruia Iisus cinase (cf. Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9), cu un fariseu. Dorința Mântuitorului de a sta la masă alături de toate categoriile de persoane, din care face întotdeauna și un prilej bun de a le și învăța, arată deschiderea Sa către o anumită categorie de farisei. De asemenea, unele polemici prezentate în evangheliile sinoptice conțin subiacent ideea că ucenicii Mântuitorului practicau unele cutume iudaice, specifice fariseilor, însă cu mai multă suplețe – Cf. Robert Anthony WILD, „The Encounter Between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence”, în: *Novum Testamentum*, XXVII (1985), pp. 114-123.

⁸ Cf. James S. McLAREN, „Ananus, James and Earliest Christianity. Josephus' Account of the Death of James”, în: *Journal of Theological Studies*, LII (2001), pp. 6-14.

⁹ Christian GRAPPE, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève, pp. 85-135.

¹⁰ E. SCHURER, *The History of the Jewish People...*, pp. 391-392.

Flp 3, 5), a acordat un loc central evenimentului Învierii lui Hristos în planul divin al mântuirii și vedea în acesta „pârğa” învierii de obște așteptate de către vechii săi coreligionari (*cf.* 1 *Co* 6, 14; 15, 20-23; 2 *Co* 4, 14; *Col* 1, 18). În epistolele sale, Învierea lui Iisus aduce după sine certitudinea învierii viitoare a celor credincioși (*cf.* 1 *Co* 15, 12-19; 1 *Tes* 4, 13-16) și se află în centrul tuturor mărturisirilor de credință ce au ieșit de sub penița Apostolului Neamurilor (*cf.* *Rm* 1, 3-4; 10, 9; 1 *Co* 15, 4). Simpatia fariseilor neconvertiți față de ucenicii lui Iisus Hristos era în parte determinată de credința acestora în învierea morților. Trebuie spus, de asemenea, că Iosif Flavius, care își afirmă apartenența la secta fariseilor (*Autobiografie* 12), nu face aduce vreo critică cu privire la Iisus sau la Iacob în pasajele pe care le consacră acestora, având aceeași poziție de neutralitate și toleranță față de ucenicii lui Hristos specifică fariseilor înainte de căderea Ierusalimului, în anul 70 d.Hr.

În măsura în care este posibil să reconstituim structura comunității creștine a Bisericii din Ierusalim, observăm faptul că nucleul dur al acesteia era format din ucenici ai lui Hristos iudei și palestinieni convertiți. La rândul lor, aceștia proveneau din diferite medii ale iudaismului epocii și s-au reunit la Ierusalim sub conducerea și autoritatea Sf. Apostoli, apoi a preoților (gr. *presbyteroi*), formând grupul așa-numit al „Evreilor” despre care se vorbește în *FA* 6, 1:

„În zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii, *Eleniștii* (iudei) murmurau împotriva *Evreilor*, pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea la slujirea cea de fiecare zi”.

Vedem că Sf. Luca face aici o distincție clară între *Hellenistai* și *Hebraïoi*, fiind singurul autor neotestamentar care face o astfel de referință. De-a lungul timpului au fost propuse diferite interpretări pentru a identifica natura acestui „misterios” grup al „Eleniștilor”. Specialiștii moderni au ajuns la un anumit consens în această privință: se consideră că delimitarea între „Eleniști” și „Evrei” trebuie făcută la nivel lingvistic, eleniștii fiind iudei din diaspora care vorbeau limba greacă, iar evreii iudei din Palestina, vorbitori de aramaică¹¹. Însă

¹¹ Vezi Craig Charles HILL, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church*, Minneapolis, 1992, pp. 3-17; Charles Francis Digby MOULE, „Once More, Who Where the Hellenists?”, în: *The Expository Times*, (1958-59), pp. 100-102; Martin HENGEL, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of the Christianity*, London, 1983, pp. 4-11.

denumire de „Evreu” ascundea indubitabil și o conotație etnică, făcând în mod retrospectiv o legătură între evreii perioadei patriarhale și cei ai exodului: evreu era cel care se arăta credincios tradițiilor părinților, transmise cu fidelitate începând cu „Evreul Avraam” (*Fc* 14, 13), dar și legilor lui Moise, primite de la Domnul „Dumnezeul Evreilor” (*Iș* 3, 18; 5, 3; 7, 16; 9, 1; 10, 3). Așadar, dincolo de distincția lingvistică, trebuie avut în vedere și factorul etnic, conform căruia „Evreii” din *FA* 6, 1 constituiau un ansamblu cultural puternic înrădăcinat în cadrul geografic al Palestinei și atașat tradiției naționale, căci utilizarea arhaizantă a termenului *Hebraïos* exprima voința de a se identifica cu caracterul cel mai vechi al poporului evreu. Se pare că, în Biserica Ierusalimului, grupul „Evreilor” și-a găsit locul acolo unde diferitele categorii de convertiți menționate mai sus (*i.e.* „poporul pământului”, ucenicii Botezătorului, esenienii, fariseii etc.) și-au exercitat influența. Conform *FA*, dintre aceștia cei mai influenți au fost fariseii convertiți¹².

Despre impactul social pe care îl aveau fariseii asupra poporului (în opoziție cu cel al saducheilor, care își exercitau influența în special asupra claselor sociale elevate) ne mărturisește și Iosif Flavius (*Antichități XVIII. 15-17*)¹³:

„Datorită învățăturii lor, fariseii au atâtă influență asupra poporului încât tot ceea ce ține de cultul divin, de rugăciune sau de jertfe se săvârșește sub îndrumarea lor. O convingătoare dovadă a virtuților acestora au dat-o cetățile, deoarece au socotit că ei urmăresc numai binele, atât prin vorbă, cât și prin faptă. Învățătura saduceilor lasă ca sufletul să piară împreună cu trupul și nu recunoaște altă doctrină în afara Legii sacre. Ei socotesc un mare merit să întrețină dispute despre înțelepciune cu dascălii proprii. Aderenții lor sunt puțin numeroși, dar aceștia au o condiție bună. Nu întreprind nimic în afara vorbelor; atunci când ajung magistrați, fără voia lor și constrânși de nevoie, adoptă opiniile fariseilor, fiindcă altfel nu sunt tolerați de popor”.

Sf. Pavel însuși este prezentat în *FA* 22, 3 ca „învățând la picioarele lui Gamaliel în chip amănunțit Legea părintească, plin fiind de

¹² Cf. Xavier LEVIEILS, „Identité juive et foi chrétienne: la place de l'étranger dans le peuple de Dieu (I^{er}-IV^e siècle)”, în: Jean RIAUD (ed.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Cerf, Paris, 2007, p. 212.

¹³ Flavius JOSEPHUS, *Antichități iudaice II. Cărțile XI-XX. De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, Traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Hasefer, București, 2001, p. 438.

râvnă pentru Dumnezeu”. Fariseii se considerau păzitori *par excellence* ai tradițiilor religioase ale lui Israel și împlinitori până în cel mai mic detaliu ai voinței lui Dumnezeu, ceea ce îi făcea respectabili în fața poporului. Poporul de rând (ebr. *ammei ha-aretz*) care nu se plia pe respectarea Legii cu același zel ca al fariseilor, vedea în comportamentul lor, dublat și de o exegeză minuțioasă a Scripturilor, un ideal de obediență și fidelitate. *Halakah* fariseică, care pretindea că urcă până la Moise, reprezenta, în ochii maselor, modul cel mai just de respectare al Legii. FA vorbesc o singură dată de „Evrei”, însă aceștia sunt credincioșii iudei influențați de către farisei, pe care trebuie să îi identificăm în spatele expresiilor „credincioșii tăiați împrejur” (11, 2) și „mii de iudei care au crezut și toți sunt plini de râvnă pentru lege” (21, 20)¹⁴.

A fi sau a nu fi circumcis

Circumcizia era marca de intrare în *ethos*-ul lui Moise (cf. FA 15, 1), expresie ce desemnează cutumele ancestrale (gr. *patria*) care compuneau legea națională a poporului evreu. Unii ucenici din Ierusalim (*i.e.* iudaizanții) voiau ca neamurile să intre în interiorul legământului, al cărui garant era Iisus-Mesia, impunându-le acest *ethos*. Însă exigența lor nu a reușit să se impună. Conform Decretului apostolic de la Ierusalim, neamurilor nu trebuie să li se impună „nici o greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare” (FA 15, 28), fiind astfel incluse în poporul eshatologic al lui Dumnezeu¹⁵.

Influența fariseilor este evidentă cu ocazia Sinodului apostolic de la Ierusalim (49-50 d.Hr.). Sf. Luca istorisește în FA 15, 1-35 cum unii credincioși din Iudeea, aflați în vizită la Antiohia (Siriei) îi învățau pe ucenicii-frați că, dacă nu se vor circumcide, după rânduiala lui Moise, nu vor fi mântuiți (*v.* 1). Această învățătură a provocat o adevărată emulație („împotrivire și discuție nu puțină”) în comunitatea locală, în care se regăseau numeroși Greci ce se convertiseră la inițiativa

¹⁴ X. LEVIEILS, „Identité juive et foi chrétienne...”, pp. 213-214.

¹⁵ Vezi și Mihai CIUREA, „Apostolatul universal al Sfântului Pavel și relația sa cu Biserica-mamă”, în: Mihai Valentin VLADIMIRESCU, Gelu CĂLINA (eds.), *Biblical Studies*, Universitaria, Craiova, 2008, pp. 316-328.

eleniștilor. S-a decis, așadar, de a transfera întrebarea Apostolilor și preoților din Ierusalim (v. 2). După ce diferiții participanți la discuții (fariseii partizani ai circumciziei, Petru, Pavel și Barnaba, Iacob) și-au exprimat punctele de vedere, s-a decis să li se impună non-iudeilor convertiți respectarea unui minimum de reguli, cuprinse în așa-numitul *Decret apostolic*: „Să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sânge și de (animale) sugrumate și de desfrâu!” (v. 29). După relatarea FA, aceste discuții au fost de o importanță crucială în determinarea locului elementelor străine poporului lui Israel în comunitatea credincioșilor, întrucât trebuia să se decidă dacă Legea, în special circumcizia, trebuia impusă păgânilor convertiți. Este însă evident că Luca a adaptat materialul istoric de care dispunea proiectului teologic pe care îl apăra și că l-a recompus cu ajutorul propriului său vocabular¹⁶.

Confruntarea datelor din relatarea lucană cu textele vechi aduce un plus de lumină asupra concepțiilor religioase ale iudaismului secolului I d.Hr. și ne pune la dispoziție câteva elemente esențiale despre *background*-ulși conținutul istoric al acestei reuniuni. Cei care au coborât din Iudeea (gr. *tines katelthontes apo tes Ioudaias*), responsabili pentru tulburarea produsă în Biserica Antiohiei, aparțin, după toate aparențele, grupului discipolilor influențați de către farisei, fiind probabil ei înșiși farisei convertiți¹⁷. În orice caz, ei aparțin zonei de influență a fariseilor, căci aceștia din urmă susțin doleanțele discipolilor din Iudeea la adunarea din Ierusalim (cf. FA 15, 5). Legătura strânsă dintre circumcizie și mântuire, stabilită de învățătura lor, se acordă cu ideile împărtășite de către membrii comunității din Ierusalim care se considerau drept „fii ai legământului pe care Dumnezeu îl încheiase cu Avraam”, Mesia împlinind doar binecuvântarea promisă de către patriarh posterității. În acest context, discipolilor din Iudeea le părea firesc ca toți cei care se alăturau casei lui Avraam să fie

¹⁶ Vezi Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Labor et Fides, Paris-Genève, 1999, pp. 11-42.

¹⁷ Unele manuscrise neotestamentare tardive ale FA (e.g. Ψ, secolele IX-X d.Hr.) precizează că aceștia erau „credincioși din secta/ eresul fariseilor” (gr. *ton pepisteukoton apo tes haireseos ton pharisaion*), ceea ce reprezintă un decalc evident al FA 15, 5 („Dar unii din secta/ eresul fariseilor, care trecuseră la credință, s-au ridicat zicând că trebuie să-i taie împrejur și să le poruncească a păzi Legea lui Moise”). Este vorba, așadar, foarte probabil, de o glosă introdusă ulterior în text.

marcați cu semnul văzut al acestui legământ perpetuu, chiar dacă erau de alt neam (*cf. Fc 17, 9-21*).

Acești iudei susțineau că toți trebuie să fie circumciși „după rânduiala lui Moise” (gr. *to ethei to Moyseos*). Evreii credeau că porunca circumciziei dată lui Avraam fusese reînnoită odată cu transmiterea Legii poporului lui Israel prin intermediul lui Moise (*cf. Lv 12, 3; In 7, 22*)¹⁸. Așa cum menționam în partea introductivă, supunerea față de Legea lui Moise, ca garanție a menținerii legământului (ebr. *berith*), era o caracteristică esențială a iudaismului celui de-al Doilea Templu. Și tocmai această fidelitate față de legământ, definit ca fiind veșnic de către „Lege și Profeti”¹⁹, îi determina pe discipolii veniți din Iudeea să ceară circumcizia Grecilor convertiți la creștinism. O bună parte dintre acești păgâni convertiți era, de bună seamă, formată din prozeliți (*cf. FA 6, 5*) și din așa-numiții „temători de Dumnezeu” (gr. *fobemonoi Theou*), deci din persoane deja supuse, total sau parțial, Legii²⁰. Acești „atașați/ simpatizanți ai Legii” au fost, cu siguranță, folosiți drept argument de către partizanii circumciziei. În opinia lor, a-L recunoaște pe Iisus ca Mântuitor însemna, mai întâi, a recunoaște autoritatea unui personaj prezentat de către predicatorii iudei ca fiind Mesia, ceea ce nu se putea realiza fără a fi într-o legătură directă de dependență față de religia iudaică. Discuția vie ce anima comunitatea antiohiană a apărut inițial ca o dezbatere care a avut loc în sânul iudaismului, căci ea viza persoane ce împărtășeau speranța lui Israel (iudei, prozeliți păgâni și temători de Dumnezeu). Probabil că această dezbaterea nu ar fi avut niciodată loc dacă credința în Iisus nu ar fi depășit Ierusalimul, sau dacă ar fi rămas închisă în granițele iudaismului palestinian. Rezistența antiohienilor se explică, așadar, în legătură cu importanța identitară a prescripțiilor cărora ar fi trebuit să se supună, căci Legea lui Moise rămăsese cartea de identitate națio-

¹⁸ Vezi Mihai CIUREA, „Figura lui Moise și importanța legii mozaice în scrierile Noului Testament”, în: *Mitropolia Olteniei*, LXVII (2015) 5-8, pp. 201-212.

¹⁹ *Cf. Ps 104, 7-11; Is 31, 16; Lv 24, 8; Nm 18, 19; Ir 32, 40; 50, 5; Iz 16, 59-60; 37, 26 etc.*

²⁰ Grație scrierilor lui Iosif Flavius (*Războiul iudaic VII. 45*), știm că iudeii din Antiohia atrăseseră numeroși Greci la ceremoniile lor religioase, în unele cazuri mergând până la integrarea lor în comunitate.

nală a iudeilor atât din Palestina, cât și din diaspora²¹. Iudeii din Antiohia se distingeau, așadar, de restul populației prin supunerea față de reglementările unei legi ce le era proprie și tocmai această lege, expresie a identității ebraice în mediul grec, trebuia impusă Grecilor deveniți creștini. A se supune Legii lui Moise echivala cu deci cu naturalizarea.

Iudeii erau ferm convinși că nimeni nu era bineplăcut lui Dumnezeu dacă nu era circumcis. Întrucât legământul era veșnic și circumcizia trebuia să rămână semnul ei văzut în mod perpetuu. A abandona semnul legământului lui Dumnezeu cu Avraam era echivalent cu a renunța la mântuire. Cel care se făcea vinovat de acest lucru pierdea beneficiul atenției divine al cărei principal beneficiar de veacuri era poporul lui Israel. Chiar și în iudaismul rabinic există o continuitate a legăturii dintre circumcizie și mântuire, întrucât *halakah* ce prelua în rândul rabinilor impunea în privința admiterii prozelitilor, în mod logic, circumcizia, care trebuia să fie dublată de o instruire în privința Legii și de un botez preliminar²².

Circumcizia era practică și de către alte națiuni, însă, așa cum spuneam mai sus, iudeii vedeau actul circumciziei ca un element esențial al identității lor religioase, ceea ce avea inevitabil un impact și pe planul identității naționale, în măsura în care, în antichitate, nu exista o delimitare precisă între cele două realități. Sf. Pavel mărturisește despre permanența acestei concepții etnice a convertirii la iudaism, atunci când spune în *Ga 5, 3*: „Și mărturisesc, iarăși, oricărui om ce se taie împrejur, că el este dator să împlinească toată Legea”. Pentru acești partizani ai circumciziei, grecul convertit la credința mesianică în Iisus trebuia să devină mai întâi un prozelit iudeu. În aceeași epistolă, Pavel spune că, la Ierusalim, a avut de-a face cu „frați

²¹ Cf. Christiane SAULNIER, „*Lois romaines sur le Juifs selon Flavius Josèphe*”, în: *Revue Biblique*, 88 (1981), pp. 161-198. Iudeii din Antiohia se bucurau, fără îndoială, de drepturi specifice, confirmate de romani, care le permiteau să trăiască și să se organizeze după propriile cutume. Ca și la Alexandria, beneficiau de o *politeuma*, care acorda comunității iudaice locale o anumită autonomie – cf. Wayne A. MEEKS, Robert L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, 1978, pp. 2-9.

²² Marcel SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, 1964, pp. 322-323.

falși” care îi cereau lui Tit, unul dintre însoțitorii săi în lucrarea misionară, care era grec (2, 3-4), să se circumcidă. Acești *pseudadelphoi* sunt cel mai probabil fariseii convertiți din FA 15, 5. A-l prezenta pe Tit ca „fiind grec” mută miza exigenței pe planurile cultural și etnic. Aceasta înseamnă că ucenicii iudei cereau „iudaizarea” însoțitorului grec (verbul *ioudaïzein* este, de altfel, folosit în Ga 2, 13, cu referire la conflictul din Antiohia). Ori, relatarea din FA 15 are, de fapt, o miză asemănătoare. Din cele două texte reiese faptul că impunerea circumciziei non-iudeilor convertiți era o chestiune care îi preocupa pe membrii unui curent din sânul comunității ierusalemite și că această preocupare avea puternice consonanțe identitare. Iar această exigență capătă și mai mult sens dacă luăm în considerare situația politică tot mai deteriorată în Palestina anilor 40 d.Hr. Mai multe acțiuni întreprinse de către autoritățile romane puteau fi interpretate de către iudei drept contestări intenționate ale autonomiei lor religioase și naționale. În momentul în care a avut loc Sinodul apostolic de la Ierusalim, tensiunea era deja prezentă între ocupantul roman și populația iudaică, care, simțindu-și identitatea culturală amenințată, începuse să fie tot mai receptivă la propaganda naționalistă. Ucenicii din Ierusalim trebuie să fi simțit aceeași îngrijorare ca și compatrioții lor. Tensiunile între populația locală greacă și autoritățile romane nu îi provoca deloc pe iudeii convertiți, începând cu fariseii (*zeleții* apar ca o formă radicală a gândirii fariseice), să facă concesii cu privire la integritatea Legii ori la respectarea legământului.²³

„Iar cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea” (FA 22, 24)

În pofida numărului mare al iudeilor convertiți din Ierusalim și al autorității Sinodului apostolic asupra dezvoltării ulterioare a credinței creștine, numărul credincioșilor proveniți dintre neamuri nu înceta să „crească și să se înmulțească”, aceștia devenind majoritari în comunitățile creștine care au luat ființă în afara granițelor Palestinei. Acest succes își va găsi impulsul în inițiativa eleniștilor care, pentru prima

²³Cf. Christophe MEZANGE, *La parenté entre Zélotes et Pharisiens schammaïtes*, în *De Jérusalem à Rome. Mélanges offerts à Jean Riaud*, Paris, 2000, pp. 115-125.

dată în Antiohia Siriei, au propovăduit evanghelia grecilor (cf. FA 11, 20). Deschiderea mesajului evanghelic către non-iudei a adus cu sine și denumirea de „creștini”, căci aici au fost numiți astfel ucenicii de origine și de cultură greacă (11, 26). Misiunea Sfântului Pavel se înscrie în aceeași dinamică a operei eleniștilor și, deși Apostolul Neamurilor nu și-a propus niciodată să disocieze credința iudeo-creștinilor de cea a păgâno-creștinilor, teoretizează totuși primirea, fără nicio condiționare, a străinilor în Israelul lui Dumnezeu: „Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Ga 3, 27-28).

Epistolele către Magnezieni (8.1; 9.1; 10.1-3) și *Filadelfieni* (6.1; 8.2) ale Sf. Ignatie al Antiohiei, precum și *Epistola lui Barnaba* (4.6-7; 13.1; 14.4-5) mărturisesc despre persistența tendinței iudaizante, la începutul secolului al II-lea d.Hr., în bisericele în care păgânii convertiți erau majoritari. De asemenea, un pasaj din *Dialogul cu iudeul Trifon* (46.1; 47.1-4) al Sf. Iustin Martirul și Filosoful ne edifică, în mod decisiv, asupra caracterului intern al propagandei iudaizante. Răspunzând unei întrebări a iudeului Trifon despre statutul persoanei care, crezând în Hristos, vrea totuși să respecte prescripțiile Legii lui Moise, Sfântul Iustin admite că aceasta se poate mântui, însă ține să precizeze că tot ea nu poate impune Legea păgânilor deveniți creștini, sub pretextul că aceștia din urmă nu s-ar putea mântui pentru neprimirea și nerespectarea ei. Iustin admite posibilitatea de a se întreține relații amicale cu iudeii convertiți, cu condiția ca aceștia să nu caute să-și impună practicile lor, pentru că se teme de faptul că non-iudeii care adoptă Legea ar ajunge inevitabil să nege dumnezeirea lui Iisus (47.4-5)²⁴.

În paralel cu creșterea credinței creștine în mediul grec, comunitatea din Ierusalim a continuat să mărturisească despre nădejdea mesianică în rândul iudeilor. Pe întreg parcursul secolului I d.Hr., această predică a vizat în special zonele geografice ale culturii semite sau chiar insulele orientale ale culturii grecești, unde exista o mare

²⁴ Vezi Pr. Teodor BODOGAEt *alli* (Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru eds.), *Apologeți de limbă greacă*, PSB 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 141-144.

prezență iudaică. Astfel, Iuliu Africanul, un scriitor creștin de la începutul secolului al III-lea d.Hr., citat de istoricul Eusebiu de Cezareea, afirmă că cei pe care-i numim *desposini*, adică membrii familiei lui Iisus, au continuat, după moartea Sf. Iacob (care devenise principala autoritate în Ierusalim, cf. *Ga* 2, 9; *1 Co* 9, 5), să exercite influență asupra comunităților palestiniene, fiind originari din „din satele iudaice, din Nazaret și din Kohaba”²⁵, de unde s-au răspândit apoi pe întreg teritoriul țării (*Istoria Bisericească* I.7.14)²⁶. De asemenea, această orientare a mărturisirii evanghelice către populația iudaică a rămas principala preocupare a celor două curente iudeo-creștine, despre care vorbesc scrierile patristice: *nazoreii* și *ebioniții*. În *Comentariul său la Isaia* (III.9.1-2), Fer. Ieronim vorbește despre ostilitatea dintre ebioniți și Pavel, pe care îl considerau ca pe un dușman al Legii. Sf. Irineu de Lyon spune că ebioniții perseverează atât de mult în cutumele iudaice, încât merg până la a „adora Ierusalimul, ca fiind casa lui Dumnezeu” (*Adversus Haeresis* I.26.2; III.15.1). Origen (*De Principiis* IV.3.8) le reproșează faptul că au înțeles *stricto sensu* îndemnul Mântuitorului de a merge doar către „oile pierdute ale casei lui Israel” (cf. Matei 10, 6; 15, 24)²⁷, atitudine ce corespunde cu cele spuse în *Evanghelia ebioniților*, unde se precizează că cei Doisprezece Apostoli au fost chemați de către Învățătorul lor pentru „a mărturisi către Israel” (cf. Sf. Epifanie de Salamina, *Panarion* 30.13.3)²⁸.

Literatura pseudo-clementină arată că impunerea circumciziei, precum și a altor prescripții legale, non-iudeilor care se convertesc la creștinism nu era totuși o practică sistematică în mediile ebionite. Se arată, așadar, un interes sporit pentru locul neamurilor în iconomia mântuirii. Atât în *Omilii*, cât și în *Recunoașteri* se arată clar că doar Botezul se impune creștinilor non-iudei care se convertesc, fără a se aminti circumcizia. Cei care au devenit noul popor al lui Dumnezeu

²⁵ Pr. Teodor BODOGAE (ed.), *Eusebiu de Cezareea. Istoria Bisericească*, PSB 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 50.

²⁶ Vezi și Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, 1990, pp. 57-70.

²⁷ Vezi Pr. Teodor BODOGAE et alii (eds.), *Origen. Despre Principii*, PSB 8, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 288-289.

²⁸ Tot Sf. Epifanie ne spune că întâlnirea dintre un ebionit și un păgân aducea după sine necurăția, care trebuia spălată prin cufundarea imediată în apă (*Panarion* 30.2.3-5).

(iudei și păgâni) sunt chemați, înainte de toate, la a adopta un nou *modus vivendi*, conform unei „Legi restaurate” în puritatea sa originală de către învățătura lui Iisus Hristos²⁹.

Concluzii

La începuturile credinței creștine, a-L recunoaște pe Iisus ca fiind Mesia însemna a accepta împlinirea speranțelor eshatologice a căror principal beneficiar era Israel. Era firesc, așadar, ca prima comunitate creștină să fie alcătuită din iudei care așteptau în Ierusalim ca Dumnezeu să înnoiască toate lucrurile. Și pentru că Dumnezeu se arătase credincios legământului pe care îl încheiase cu Israel, trimițând pe Mesia cel despre care au vorbit Scripturile, li se părea normal să continue să-și manifeste respectul pentru acest legământ, impunând circumcizia, semnul văzut perpetuu al pactului cu Yahweh, non-iudeilor care voiau să participe la speranța lui Israel.

În acest context, paradigma se schimbă grație succeselor repetate ale misiunii eleniste. Păgânul va deveni membru al noului popor al lui Dumnezeu cu condiția acceptării unui minim ritual prevăzut în Decretul apostolic: „Pentru că, părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă, să nu vi se pună nici o greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare: Să vă feriți de cele jertfite idolilor și de sânge și de (animale) sugrumate și de desfrâu, de care păzindu-vă, bine veți face. Fiți sănătoși!” (FA 15, 28-29).

Decizia luată la Sinodul apostolic de la Ierusalim (49-50 d.Hr.) va facilita în mod cert coabitarea dintre iudei și greci în interiorul „noului Israel”, începând cu cea de-a doua jumătate a primului secol creștin. Însă pentru credincioșii care nu au reușit să realizeze ruptura definitivă cu cultura iudaică originară, acest decret nu era decât o parte integrantă a Legii și devenea naturală lupta pentru a-i face pe cei proveniți dintre neamuri să accepte și alte precepte ale legământului.

²⁹ Cf. Einar MOLLAND, „La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq.) des milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines”, în: *Studia Theologica*, IX (1995), pp. 8-25; Joseph C. GIANOTTO, *Alcune riflessioni a proposito di Recognitiones I, 27-71: la storia della salvezza*, în *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem (6-10 juillet 1998)*, Paris, pp. 225-229.

Acest efort poate părea paradoxal în condițiile în care ucenicii provenind dintre neamuri deveneau ușor-ușor majoritari, făcând treptat, în evoluția istorică a creștinismului, din iudeu un „străin”. Dar credincioșii evrei s-au trezit antrenați în „deșteptarea” iudaică în contextul unei puternice reafirmări a identității naționale, specifice perioadei de după căderea Templului din Ierusalim (70 d.Hr.) și a excluderii creștinilor din sinagogă de către autoritățile rabinice, după Sinodul de la Iamnia (cca. 100 d.Hr.). Însă aceste evenimente nu au putut altera puternica lor conștiință națională, care fusese deja bine dezvoltată înainte. Astfel, chiar dacă nazoreii și ebioniții se înscriau pe linia moștenirii spirituale a comunității din Ierusalim, străinul care venea către ei rămânea totuși un potențial „iudeu” de câștigat.

***Youcat* în limba română.**

Studiu lingvistic și abordare teologică ortodoxă

Dr. Mircea-Gheorghe Abrudan

Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai

Drd. Alexandra-Ioana Dângă

Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai

Preliminarii

Anul 2016, dedicat educației religioase a tineretului ortodox în Patriarhia Română, constituie prilejul potrivit pentru a aborda la nivel științific proiectul catehetic contemporan de anvergură al Bisericii Romano-catolice, având ca scop familiarizarea tineretului cu învățătura de credință profesată de Biserica Romei. Apariția în limba română a celui mai nou catehism catolic, publicat într-un format modern și atractiv, nu a suscitât încă atenția decât sporadică a teologilor ortodocși români și cu atât mai puțin a lingviștilor¹. De aceea, considerăm că acest volum, tradus în limba română încă din anul 2012, necesită atenția mediului ecclesial ortodox și a specialiștilor în studiul limbii. Lucrarea noastră are drept scop abordarea *Youcat*-ului dintr-o dublă perspectivă: lingvistică românească și teologică ortodoxă, care să genereze în mediul teologic ortodox românesc o dezbatere academică, având ca finalitate „ivirea” unui proiect catehetic similar al Bisericii Ortodoxe Române.

¹ Mircea-Gheorghe ABRUDAN, „YouCat. Un proiect misionar de succes dedicate tineretului”, în *Ziarul Lumina*, 8 noiembrie 2015: <http://ziarullumina.ro/youcat-un-proiect-misionar-de-succes-dedicat-tineretului-106715.html>, 18 noiembrie 2016.

Youcat – apariție și geneză

Termenul generic „Youcat” provine de la „Youth Catechism” (Catehismul tineretului) și este și reprezintă munca destoinică a unui colectiv de autori. Proiectul a fost demarat în 2006 din inițiativa cardinalului Christoph Schönborn, arhiepiscopul Vienei, și a editorului catolic Bernard Meuser fiind derulat sub patronajul Conferinței Episcopilor Catolici din Austria. Inițiatorii și-au dorit ca prin acest catehism să transmită învățătura Bisericii „într-un mod în care să îl poată înțelege tinerii”, de aceea au colaborat 5 ani cu teologi, preoți, cateheți și peste 60 de tineri. „Dacă vrei să faci ceva pentru tineri, asigură-te că îl faci împreună cu tinerii” este crezul cardinalului Schönborn. „Youcat” a fost lansat oficial la Ziua Mondială a Tineretului Catolic din 2011, de la Madrid. După doi ani, la întrunirea tineretului catolic de la Rio de Janeiro au fost difuzate 1,5 milioane de exemplare. Conform statisticilor Vaticanului, volumul a fost tradus în peste 30 de limbi, fiind vândut până acum în aproximativ 2 milioane de exemplare, ceea ce-l transformă în cel mai mare succes editorial al catolicismului din ultimii 50 de ani. Reușita proiectului a dus la formarea „Fundației Youcat”, sub egida căreia au fost plasate alte cinci proiecte misionar-pastorale catolice dedicate tineretului, accesibile și în format electronic: „Docat. What to do”, care explică pe limba tinerilor doctrina socială a Bisericii Catolice²; „Biblia”³; „Carte de rugăciune pentru tineri”⁴; „Youcat-carte de confirmațiune”⁵; și „Youcat Update! Spovedanie!”⁶ (trad. noastră). Fundația „Youcat” dispune de o pagină oficială pe internet în limba engleză unde se pot găsi mai multe informații și diverse materiale referitoare la toate cele șase volume „Youcat”: www.youcat.org⁷. Acestea i se adaugă o pagină pe una din cele mai de succes rețele virtuale de socializare din lume: <http://www.facebook.com/YOUCAT.org>.

² <http://youcat.org/docat/>, 17 noiembrie 2016. Varianta publicată în limba germană: *Docat. Was tun? Die Soziallehre der Kirche*, Druckmedien Speyer, Speyer, 2016, 320 p.

³ <http://youcat.org/bible/>, 17 noiembrie 2016.

⁴ <http://shop.youcat.org/youcat-buecher/3/jugendgebetbuch>, 17 noiembrie 2016.

⁵ <http://shop.youcat.org/youcat-buecher/4/firmbuch>, 17 noiembrie 2016.

⁶ <http://shop.youcat.org/youcat-buecher/6/update-beichten>, 17 noiembrie 2016.

⁷ <http://youcat.org/>, 17 noiembrie 2016. Sloganul paginii: „You have to know what you believe” (Trebuie să cunoști ceea ce crezi!).

Scopul declarat al autorilor Youcat-ului este de a-i ajuta pe tinerii din întreaga lume să înțeleagă mai bine credința Bisericii Catolice, așa cum a fost formulată în Catehismul Bisericii Catolice din 1993⁸ și în Compendiul catehismului din 2006⁹, apărute în limba română la București și la Iași, ambele fiind acum accesibile și în format electronic¹⁰. Youcat urmează structura tradițională a Catehismului cu întrebări și răspunsuri, în număr total de 527, dar o accesibilizează printr-o formulare mai puțin complicată, clară și ușor de înțeles, însoțită de foarte multe fotografii, ilustrații și reprezentări iconografice și artistice, cărora li se alătură pe câte două coloane marginale o serie întreagă de elemente complementare, menite să ajute la fixarea informațiilor, în forma unor citate din Sfânta Scriptură, din Sfinții Părinți, din Constituțiile Conciliului II Vatican, din Codul de Drept Canonic al Bisericii Catolice, din Enciclicile și scrierile papilor Paul al VI-lea, Ioan al XXIII-lea, Ioan Paul al II-lea și Benedict al VI-lea, din textele liturgice ale breviarului latin, din scrierile unor sfinți și personalități ale catolicismului contemporan, ale unor reprezentanți renumiți ai celorlalte biserici și confesiuni creștine și chiar din operele unor savanți, gânditori și filosofi necreștini.

Youcat în limba română

În vara anului 2012, Youcat a fost publicat și în limba română în traducerea preotului romano-catolic dr. Mihai Pătrașcu la editura Sapientia, a Institutului Telogic Romano-Catolic din Iași, cu aprobarea episcopului Petru Gherghel. Ediția românească a fost realizată după textul italian, confruntat cu cel englez și cu originalul german, apărut la München în anul 2010 și poartă subtitlul „Catehismul Bisericii Catolice pentru tineri pentru a cunoaște și a trăi credința Bisericii”¹¹. Important de subliniat este că a fost distribuit gratuit la Întâlnirea

⁸ *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 1993, 688 p.

⁹ *Catehismul Bisericii Catolice. Compendiu*, Ed. Presa Bună, Iași, 2006, 224 p.

¹⁰ <http://www.credinta-catolica.ro/cbc/>, 17 noiembrie 2016; <http://www.credinta-catolica.ro/compendiu-cbc/>, 17 noiembrie 2016.

¹¹ *Youcat română. Catehismul Bisericii Catolice pentru tineri pentru a cunoaște și a trăi credința Bisericii*, Prefață de Papa Benedict al XVI-lea, Sapientia, Iași, 2012, 303 p.

Națională a Tineretului Catolic de la Iași din 2012, după care a fost pus în vânzare la prețul modic de 25 de lei¹². Youcat-ul este tipărit în întregime color, într-o haină grafică elegantă, cu o copertă cartonată de culoare galbenă cu titlul alb, făcând astfel trimitere la culorile Vaticanului, în timp ce pe fundal este un mare Y realizat din multe cruciulițe.

Din punct de vedere structural, volumul se deschide cu prefața „Dragi prieteni tineri”, semnată de papa emerit Benedict al XVI-lea, fiind structurat în patru secțiuni: partea întâi „Ce anume credem”, partea a doua, „Celebrarea misterului creștin”, partea a treia, „Viața în Cristos”, și partea a patra, „Rugăciunea în viața creștină”. Se încheie cu un indice tematic bogat, organizat alfabetic, cu o serie de abrevieri, definiții și mulțumiri adresate colaboratorilor.

În prefață, Benedict al XVI-lea recomandă citirea unei cărți extraordinare, atrăgătoare și noi, prin conținut și prin formă, îndemnându-i pe tineri să-și aprofundeze credința, deoarece „arată ce anume crede astăzi Biseria Catolică și în ce mod se poate crede în manieră rațională”¹³. Benedict al XVI-lea îi invită „ex toto corde” pe tineri să parcurgă volumul dedicat lor afirmând:

„Pentru aceasta vă invit: studiați catehismul! Aceasta este urarea mea din inimă. Acest material ajutător la catehism nu simplifică lucrurile; nu oferă soluții ușoare; cere o nouă viață din partea voastră; vă prezintă mesajul Evangheliei ca «mărgăritar de preț» (Matei 13,45) pentru care trebuie dat orice lucru. Pentru aceasta vă cer: studiați catehismul cu pasiune și perseverență! Sacrificați timpul vostru pentru el! Studiați-l în tăcerea din camera voastră, citiți-l în doi, dacă sunteți prieteni, formați grupuri și rețele de studiu, schimbați-vă idei pe internet. Rămâneți în orice mod în dialog cu privire la credința voastră! Trebuie să cunoașteți ceea ce credeți; trebuie să cunoașteți credința voastră cu aceeași precizie cu care un specialist în informatică știe sistemul operativ al unui computer; trebuie s-o cunoașteți așa cum un muzician cunoaște compoziția proprie; da, trebuie să fiți cu mult mai profund înrădăcinați în credința generației părinților voștri, pentru a putea rezista cu forță și hotărâre la provocările și la tentațiile din acest timp”¹⁴.

¹² <http://www.editurasapientia.ro/Carti/tabid/407/articleType/ArticleView/articleId/475/Youcat-romana-Catehismul-Bisericii-Catolice-pentru-tineri.aspx>, 18 noiembrie 2016.

¹³ *Youcat română*, p. 7.

¹⁴ *Youcat română*, pp. 9-10.

Parcursul volumului denotă faptul că papa emerit s-a interesat de proiect și l-a urmărit cu atenție, iar prefața sa trădează, pe de o parte, un text plin de simpatie față de lumea tinerilor și față de modul lor de a concepe existența, iar pe de alta, marșează pe vechea sa idee a credinței raționale, „glauben mit Vernunft” sau „vernünftig glauben”.

Cu prilejul lansării ediției germane a *Youcat*-ului, cardinalul Christoph Schönborn a subliniat că este vorba de o inițiativă pornită de jos.

„Tinerii – explica el – au propus un catehism destinat vârstei lor și lumii lor. Prima redactare se datorează unui grup de teologi și pedagogi din zona germanofonă. Apoi textul a fost supus unei examinări dure din partea destinatarilor, în timpul celor două campusuri de vară pentru tineri. Grație acestui «rodaj», textul a devenit într-adevăr adaptat mentalității de astăzi, așa încât tinerii au contribuit cu idei și în ceea ce privește configurarea grafică. Astfel, cartea în ansamblul ei este o expresie a culturii tinerești, profund impregnată de „sămânța rodnică a Evangheliei”.

Un reprezentant al episcopiei romani-catolice de Iași menționa că îi îndeamnă pe toți tinerii să-și procure acest instrument util pentru cunoașterea și trăirea credinței lor creștine în lumea de astăzi. *Youcat*-ul va putea fi citit personal, în grupuri mai mici sau mai mari, cu ocazia orelor de religie în școală, a catehezelor în biserici, a zilelor de reculegere, dar mai ales atunci când se caută un răspuns la o întrebare chinuitoare¹⁵.

Analiza lingvistică a *Youcat*-ului în limba română

În textul catehetic ortodox, inovația este privită cu suspiciune, pentru că are ca efect posibil distorsionarea, răstălmăcirea mesajului transmis¹⁶, așa că reticența în a insera neologisme în scrierea catihetică este evidentă și susținută prin păstrarea termenilor arhaici, cu precădere a celor proveniți din slavonă. În scrierea religioasă catolică, respectiv în textele neoprotestante, termenii neologici și construcțiile

¹⁵ <http://www.editurasapientia.ro/Carti/tabid/407/articleType/ArticleView/articleId/475/Youcat-romana-Catehismul-Bisericii-Catolice-pentru-tineri.aspx>, 17 noiembrie 2016.

¹⁶ Dana-Luminița TELEOACĂ, „Discursul religios catihetic: o abordare din perspectiva teoriei comunicării”, în *Lucrările celui de-al treilea Simpozion Internațional de Lingvistică*, Ed. Universității din București, București, 2010, pp. 171-179.

frazeologice sunt predominante și guvernează întregul discurs științific bisericesc, totuși cu riscul de a fi impropriu folosite sau de a crea ambiguități semantice. În studiul de față, etimologia neologismelor a fost indicată prin confruntarea informațiilor din următoarele surse lexicografice: DER, DEX 1998, DÎL-R, DN, MDN, MDA (I, II), pentru discuția noastră fiind luat în calcul conceptul de etimon direct, iar nu cel de etimon îndepărtat.

Textul catehetic catolic a putut furniza o limbă „occidentalizată”, mult mai apropiată de limba literară contemporană, mai puțin guvernată de legea conservatorismului. Astfel, dacă textului ortodox i se poate reproșa faptul că numărul mare de arhaisme prezintă riscul opacizării la nivel de semnificație, textul catolic frapează prin invazia de neologisme, care sunt sau nu sunt întotdeauna cele mai potrivite.

Originalul latin al Vulgatei, text recept al Bisericii Romano-catolice și traducerea românească după această ediție prezintă textul scripturistic românesc în variante diferite de cele apărute sub egida Bisericii Ortodoxe Române. În aceste Biblii catolice, neologismele apropie textul de limbajul laic: „copii neprihăniți ai lui Dumnezeu în mijlocul unei generații perverse și rătăcite” (Fil 2, 15), „Așadar, mergeți și faceți ucenici din toate națiunile”(Mt 28, 19), „Fericiți cei care plâng,/ Pentru că ei vor fi consolati... Fericiți cei persecutați pentru dreptate... Fericiți sunteți când vă vor insulta pe voi” (Mt 5, 3-12); „... o femeie care de 12 ani avea hemoragie...” (Mt. 9, 20), „... cei care încasau contribuția au venit la Petru și i-au zis:...” (Mt 17, 24), „Mergeți, așadar, la intersecțiile drumurilor...” (Mt 22, 9)

Sub aspect lexico-semantic, Youcat-ul românesc prezintă o mare densitate în ceea ce privește termenii neologici. Nu întotdeauna însă aceste inovații sunt și cele mai adecvate, într-o serie de situații nu se justifică sensul, în altele neologismele sunt impropriu folosite, iar unele construcții sunt străine spiritului limbii române. Cert este că această recurență a elementului inovator relevă sincronizarea limbajului catehetic catolic cu varianta laică. Astfel, iată câteva exemple de termeni neologici folosiți neadecvat sau exprimări pretențioase: „A fi om înseamnă a proveni de la Dumnezeu și a merge spre Dumnezeu. Originea noastră este mai îndepărtată decât cea constituită din părinții noștri”(p. 14); „În orice afirmație despre

Dumnezeu, limbajul nostru nu este la înălțimea măreției sale. De aceea, trebuie să purificăm și să îmbunătățim în mod progresiv discursul nostru despre Dumnezeu” (p. 16), „Dumnezeu dorește să fie cunoscut și invocat ca Dumnezeu adevărat și eficace” (p. 31); „Îl face știința naturală superfluu pe Creator?” (p. 36); „Episcopul (...) nu este un însărcinat sau un fel de asistent al papei; și totuși el acționează împreună și sub papa” (p. 90); „Trebuie și putem să ajungem la Dumnezeu cu toate facultățile noastre, și nu numai cu intelectul” (p. 106); „În cazul păcatelor care sunt pedepsite cu excomunicarea, dezlegarea poate avea loc numai din partea episcopului, a unui preot care a primit facultatea sau, în unele cazuri, din partea papei” (p. 139); „viața noastră limitată este astfel inserată în împărăția lui Dumnezeu” (p. 109), „Tabernacolul (...) este vorba de un loc prețios și eminent pentru păstrarea Preasfântului Sacrament” (p. 131), „Ce premise de bază sunt necesare într-un creștin pentru ca în sacramentul Pocăinței să aibă loc iertarea păcatelor?” (p. 136); „De ambele părți este vorba de iubirea care s-a arătat în momentul extrem al crucii” (p. 65); „gloria, adevărul și dreptatea lui Dumnezeu vor veni la lumină în manieră strălucitoare” (p. 72); „sunteți frații noștri predilecți” (p. 84).

Alte traduceri care nu sunt specifice spiritului limbii române datorită latinizării excesive a limbajului apar în doze diferite: „tufișul arzând”, în loc de „rugul aprins”; „sintonia originală”, în loc de „armonia originală”; „discipoli” în loc de „ucenici”; „impunerea mâinilor”, în loc de „hirotonie”; „cenacol” în loc de „foișorul de sus”; „îngerul exterminator”, în loc de „îngerul morții”; „pasiuni” în loc de „suferințe”, iar exemplele ar putea continua. Pe lângă aceste exemple, se întâlnesc traduceri eronate din limba germană, după cum urmează: „Gemeinschaft der Heiligen” – „comuniunea sfinților” e tradus prin „împărtășirea sfinților”; „Klugheit” – „înțelepciune” e tradus cu termenul „prudență”; „Mensch” – om e tradus prin „individ”; „Gespräch” – dialog e tradus prin termenul „colocviu”¹⁷.

Investigația la nivel frazeologic în textul catolic denotă o plasare neadecvată a propozițiilor în frază, o distribuire neobișnuită a

¹⁷ Pentru analiza noastră am utilizat ediția a II-a germană: *Youcat deutsch. Jugendkatechismus der Katholischen Kirche. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI, 2., durchges. und erw. Auflage*, Pattloch Verlag, München, 2011.

predicatelor, ceea ce creează ambiguități: A fi create este o calitate permanentă și inerentă lucrurilor și este un adevăr elementar cu privire la ele” (p. 37); „Însă Isus era fără păcat; ce înseamnă a fi om și ceea ce-l face pe om infinit de demn de iubire în cel mai adevărat sens al termenului cunoaștem în Isus Cristos” (p. 46); „în analogie cu sângele mântuitor al mielului cu ocazia ieșirii Israelului din Egipt, Isus este adevăratul miel pascal” (p. 105); „Sărbători ale Sfântului Duh care locuiește în noi – pentru aceasta din adunările sacre derivă o bogăție supraabundentă de mângâiere, de cunoaștere, de curaj, de forță și de binecuvântare” (p. 104). Cu siguranță, traducerea exactă după originalul german a creat confuzii sintactice, încercându-se păstrarea aparatului terminologic-conceptual și acordând mai puțină atenție structurilor frazeologice.

Am inventariat, de asemenea, greșeli: pleonasme (p. 42), „crucea (...) este locul celei mai extreme umiliri și singurătați” (p. 67); „Cristos (...) locuiește în cuvântul Sfințelor Scripturi și este prezent în simbolurile sacre ale sacramentelor” (p. 80), „Isus a ajuns la tot omul, la mintea sa și la intelectul său” (p. 115), „spovada (...) este totuși unul dintre cele mai mari haruri pe care le avem în viață de a putea reîncepe mereu din nou” (p. 134), dezacorduri „Creația, cu ordinea sa și armonia sa, oglindește bunătatea și frumusețea superioară a lui Dumnezeu” (p. 39), „chipul autentic a lui Dumnezeu” (p. 53), greșeli de ortografie „este ca și cum a-i priva de iubire un copil” (p. 118), de tehnoredactare „grecește oikumeme = toate lumea locuită” (p. 90).

Individualitatea limbajului bisericesc la nivel lexical se realizează prin selecția termenilor; dacă textul catolic preferă termenii neologici, de proveniență latino-romană, textul ortodox, mai conservator, rămâne fidel tezaurului bizantino-slav. Observăm, așadar, dubletele *Abraham – Avraam, confesor – duhovnic, consola – mângâia, penitent – păcătos, speranță – nădejde, misterios – tainic, sacrament – taină, lamentațiuni – plângeri, națiune – popor, sclavie – robie, glorie – slavă, a salva – a izbăvi, sacrificiu – jertfă, discipol – apostol, clemență – milă, sigiliu – pecete, consacrare – sfințire, alianță – legământ, doxologie – slavoslovie* etc.

Acest tip de investigație considerăm că este necesară pentru a analiza limbajul religios, în speță textele catehetice, deoarece acestea nu au avut „privilegiul” de a fi studiate de lingviști în vremea

comunismului, așadar, mai mult decât a realiza o istorie a textelor bisericești, avem nevoie de a aborda cu prioritate limbajul religios sub aspect lexical, semantic, stilistic. De asemenea, avem nevoie de un astfel de studiu pentru a evidenția că „diferența dintre limbajul laic și cel religios nu este doar de natură terminologică”¹⁸, ci și gramaticală și semantică. Mai mult, ceea ce este extrem de important în cazul textelor catehetice este faptul că limbajul științific trebuie să fie în perfectă concordanță cu știința. Deci, eforturile de sincronizare cu varianta literară laică trebuie să respecte unele limite, iar traducerea trebuie să se realizeze cu mult discernământ, altfel folosirea irațională a neologismelor ar putea ilustra, pe de o parte, inadecvarea semantico-stilistică, dar și conceptuală, pe de altă parte, constuirea unor structuri artificiale, nespecifice limbii române. Totul depinde ca la traducerea realizată să contribuie și un lingvist.

Abordare teologică ortodoxă

Înainte de a efectua o analiză a conținutului catehismului tinerețului catolic din perspectivă teologică ortodoxă, trebuie precizat că, în ciuda literaturii catehetice bogate – adresată deopotrivă teologilor, preoților¹⁹ și credincioșilor²⁰ –, publicată în ultimii douăzeci și cinci de

¹⁸ Dana-Luminița TELEOACĂ, *Limbajul bisericesc actual între tradiție și inovație*, Ed. Academiei Române, București, 2008, p. 5.

¹⁹ Dumitru CĂLUGĂR, *Catehetica. Manual pentru Facultățile de Teologie*, ediția a IV-a, îngrijită și postfațată de Sebastian Șebu, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005; Vasile GORDON, *Introducere în Catehetica Ortodoxă*, Ed. Sophia, București, 2004; Constantin NECULA, *Duc în altum. Ieșiți în larg. O introducere în Catehetică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2012; Ilie IVAN, *Îndrumător Catehetic*, Ed. Conphys, Râmnicu Vâlcea, 2001.

²⁰ *Catehism. Învățătură de credință ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009; *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015; Vasile GORDON, *Cateheze pastorale pe înțelesul tuturor, vol. I-II*, Ed. Sophia, București, 2015-2016; *Viu este Dumnezeu. Catehism ortodox*, traducere în limba română și postfață de pr. Ioan Nicolae, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009; *Catehism ortodox*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011; *Mic catehism ortodox pentru copii și elevi*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012; Sfântul Filaret, mitropolitul Moscovei, *Catehismul ortodox*, traducere din limba rusă de Gheorghică Ciocoi, Ed. Sophia, București, 2007; Sfântul Nicolae VELIMIROVICI, *Credința sfinților. Catehismul Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba sârbă de Petre-Valentin Lică, Ed. Biserica Ortodoxă, București, 2004; Christos YANNARAS, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, traducere preot Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2007; Ioan

ani în țara noastră, atât în Biserica Ortodoxă Română, în particular, cât și în Bisericile Ortodoxe, în general, nu există încă niciun proiect catehetic asemănător ca abordare, anvergură și format editorial.

Abordarea Youcat-ului din perspectivă creștin-ortodoxă descoperă o serie de diferențe teologice de natură dogmatică, de ritual și de disciplină canonică. În continuare, vom spiciu cele mai relevante deosebiri teologice, în ordinea în care apar în cuprinsul textului catehetic al tineretului catolic. Deosebirile de natură dogmatică pot fi sistematizate în următoarele puncte:

1) cunoașterea lui Dumnezeu prin rațiune sau intelect (întrebarea și răspunsul 4²¹ și 5²²) și contemplarea esenței sale intime (întrebarea și răspunsul 7)²³, ceea ce arată că în teologia catolică primatul îl deține rațiunea, nu contemplația, apoi că nu se diferențiază între apofatism (cunoașterea negativă) și catafatism (cunoașterea pozitivă), nici nu se face deosebire între ființa, natura sau esența divină și energiile necreate, ceea ce se observă și în capitolul unde se vorbește despre „har”, definit drept „darul iubirii lui Dumnezeu” față de oameni, modul de autocomunicare a lui Dumnezeu către oameni, care-l unește pe Dumnezeu cu omul (întrebarea și răspunsul 338²⁴ și 339²⁵);

MIHĂLCESCU, *Catehismul creștinului ortodox*, Ed. Trinitas, Iași, 2004; Anthony M. CONIARIS, *Introducere în credința și viața Bisericii Ortodoxe*, traducere din limba engleză Constantin Făgețan, Ed. Sophia, București, 2001; Ion BRIA, *Comentariu la Catehismul Ortodox. 12 sinteze catehetice*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000; Placide DESEILLE, *Ce este ortodoxia? Cateheze pentru adulți*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004.

²¹ „Putem cunoaște existența lui Dumnezeu cu rațiunea noastră? Da. Rațiunea umană poate să-l cunoască pe Dumnezeu cu certitudine”. *Youcat română*, p. 15.

²² „De ce îl neagă oamenii pe Dumnezeu, dacă pot să-l cunoască cu rațiunea? A-l cunoaște pe Dumnezeul invizibil este pentru mintea umană o mare provocare, în fața căreia mulți se dau înapoi din spaimă; unii refuză să-l cunoască pe Dumnezeu, pentru că altminteri ar trebui să-și schimbe viața.” *Youcat română*, p. 16.

²³ „În el (în Iisus n.n.) ne-a revelat secretele inimii sale și ne-a permis pentru totdeauna să contemplăm esența sa intimă”. *Youcat română*, p. 16.

²⁴ „Ce este harul? Prin har înțelegem darul iubirii lui Dumnezeu față de noi, bunătatea sa care ne vine în ajutor și forța care derivă de la el; prin moartea și învierea sa, Dumnezeu ne vine în ajutor și ni se comunică în har. Har este tot ceea ce Dumnezeu ne dăruiește fără niciun merit din partea noastră”. *Youcat română*, p. 188.

²⁵ „Ce face din noi harul lui Dumnezeu? Harul lui Dumnezeu ne inserează în viața intimă a lui Dumnezeu întreit, în schimbul de iubire dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; ne face capabili să trăim în iubirea lui Dumnezeu și să ne comportăm în consecință”. *Youcat română*, p. 188.

2) „Filioque”²⁶, adaos inserat în simbolul de credință niceo-constantinopolitan fără niciun fel de explicații, prin care se afirmă că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul (întrebarea și răspunsul 29)²⁷;

3) „Imaculata concepție” sau „neprihănită zămislire a Mariei”, din care derivă teologia meritelor (întrebarea și răspunsul 83), prin care este afirmată învățătura dogmatică, proclamată de Piu IX în anul 1854²⁸, conform căreia „Maria a fost ferită de orice pată a păcatului strămoșesc printr-un har și un privilegiu unic al lui Dumnezeu atotputernicul, în vederea meritelor lui Isus Cristos”²⁹;

4) „primatul petrin” și „infailibilitatea papei” justificate astfel: Sfântul Apostol Petru a avut un rol „de prim-plan” între cei doisprezece ucenici și „Iisus i-a încredințat lui o autoritate specială” (Mt 16, 18). „Din poziția privilegiată a lui Petru”, care deține primatul iubirii și din magisterul său „a derivat papalitatea” și misiunea papei, definit drept „succesor al apostolului Petru”, „vicar al lui Cristos”, „supremul păstor, preot și învățător al Bisericii”, și „garant al unității Bisericii” (întrebarea și răspunsul 93, 129 și 141³⁰). Papa este plasat

²⁶ Pentru detalii vezi: Ioan MOGA, *Sfânta Treime între apus și răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2012.

²⁷ „Care este forma Crezului niceno-constantinopolitan?” (...) „Cred în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, care de la Tatăl și de la Fiul purcede”. *Youcat română*, p. 30.

²⁸ O abordare teologică ortodoxă asupra mariologiei catolice și a locului Maicii Domnului în teologia ortodoxă vezi la Ioan I. ICĂ jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 27-149.

²⁹ „Ce înseamnă «neprihănită zămislire a Mariei»? Biserica crede că «Preafericita Fecioară Maria, încă din prima clipă a zămislirii sale, printr-un har și un privilegiu unic al lui Dumnezeu atotputernicul, în vederea meritelor lui Isus Cristos, Mântuitor al neamului omenesc, a fost ferită de orice pată a păcatului strămoșesc”. *Youcat română*, p. 57.

³⁰ „Care este misiunea Papei? Ca successor al sfântului Petru și cap al colegiului Episcopal, Papa este garant al unității Bisericii. El are cea mai înaltă putere pastorală și cea mai înaltă autoritate în deciziile cu caracter dogmatic și disciplinar. Isus i-a conferit lui Petru o poziție unică de primat între apostoli. Acest lucru a făcut din el cea mai înaltă autoritate doctrinală în cadrul Bisericii primare. Roma – Biserica locală pe care Petru a condus-o și locul martiriului său – a devenit, după moartea lui, punctul de referință al tinerei Biserici. Cu Roma trebuia să fie în acord orice comunitate și Roma era criteriul credinței drepte, complete și autentice. Până astăzi, orice Episcop de Roma, ca și Petru, este cel mai mare păstor al Bisericii, al cărei cap în sens propriu este Cristos. Numai în această funcție Papa este reprezentantul lui Cristos pe pământ; ca autoritate supremă în materie de pastorație și de dogmatică, el veghează asupra transmiterii autentice a credinței. În caz de necesitate, poate revoca determinate funcții sau, în caz de lipsuri grave în probleme de credință sau

deasupra episcopilor, de aceea aceștia „nu au autoritate împotriva Papei, ci pot doar să acționeze și să învețe în comuniune cu el, în schimb, papa, în cazuri precise, poate să ia o decizie și fără acordul episcopilor” (întrebarea și răspunsul 142)³¹. Chiar dacă poartă responsabilitatea Bisericilor locale și coresponsabilitatea Bisericii universale, episcopii își exercită autoritatea ca succesori ai apostolilor și în „virtutea unei delegări apostolice”, însă numai „sub conducerea papei”. În acest punct se observă o altă diferență între eclesiologia catolică și cea ortodoxă în ceea ce privește rolul și autoritatea episcopilor în Biserică, eclesiologia ortodoxă afirmând răspicat egalitatea autorității episcopale a arhierilor, autoritate exprimată în sinodalitate; numai un sinod, și nu un mitropolit sau patriarh, are autoritatea de a judeca și a depune un ierarh³². Infaibilitatea papei este și rămâne o temă importantă a doctrinei catolice, Youcat-ul insistând asupra subiectului în răspunsul la întrebarea nr. 143: „Este papa cu adevărat infailibil”?, la care se răspunde în felul următor: „Da. Însă Papa vorbește în manieră infailibilă numai atunci când, într-o ceremonie ecleziastică solemnă („ex cathedra”), proclamă o dogmă sau atunci când ia o decizie normativă în materie de credință și de morală. Pot să aibă un caracter infailibil și deciziile dogmatice ale colegiului episcopal în comuniune cu papa, ca de exemplu deciziile unui conciliu ecumenic”. În continuare se oferă o explicație mai nuanțată asupra afirmației anterioare arătându-se că, de fapt, Biserica este infailibilă pentru că Duhul Sfânt o conduce spre adevăr, însă în momentul în care un adevăr de credință este răstălmăcit sau negat, Biserica afirmă, prin vocea papei, ca succesor al lui Petru și primul între episcopi, într-o manieră normativă „ce anume este adevărat și ce anume este fals”³³. Diferența acestei doctrine a infailibilității papale

de comportament, să-i scoată din funcții epe slujitorii hirotoniți. Unitatea în problemele care se referă la credință și comportament, care este garantată de Magisteriu în vârful căruia se află papa, determină o bună parte a capacității de prezență durabilă în lume și de răspândire a Bisericii Catolice”. *Youcat română*, pp. 87-88.

³¹ *Youcat română*, pp. 88-89.

³² Despre rolul episcopului în Biserica Ortodoxă vezi: Mitropolitul Daniil de Kesariani, Vyronas și Ymittos, *Slujirea episcopului în Biserică*, Ed. Basilica, București, 2014.

³³ „Infailibilitatea Papei nu are nimic de-a face cu integritatea sa morală sau cu inteligența sa. Infailibilă în sens propriu este Biserica, din moment ce Isus i l-a promis pe Duhul Sfânt ca să o păstreze și să o conducă tot mai adânc în adevăr.

față de eclesiologia ortodoxă este, așadar, limpede formulată în răspunsul 143, unde sesizăm că, deși Biserica este cu adevărat infailibilă și păstrează adevărul de credință, exprimarea și garanția infailibilității îi aparține papei, nu soborului și pleromei Bisericii, așa cum afirmă eclesiologia răsăriteană, papa având totodată dreptul să proclame învățături dogmatice noi, ceea ce în tradiția ortodoxă este apanajul unui sinod ecumenic³⁴.

5) Purgatoriul³⁵, explicat nu ca un loc, ci ca o stare pe care o experiază „cel care moare în harul lui Dumnezeu (deci în pace cu Dumnezeu și cu oamenii), dar care încă are nevoie de purificare înainte de a-l vedea pe Dumnezeu față în față”. Atât acest răspuns scurt, cât mai ales explicația nuanțată dată întrebării nr. 159 „Ce este Purgatoriul” arată o descătușare a teologiei catolice din juridismul medieval al scolasticii occidentale, care structura în mod limpede cele trei locuri sau stări în care ajunge sufletul omului după moarte (raiul, purgatoriu, iadul). Învățătura formulată în continuare la nr. 160³⁶, unde se afirmă și se explică folosul rugăciunilor Bisericii și ale

Atunci când un adevăr de credință clar este negat sau răstălmăcit, Biserica trebuie să aibă un ultim cuvânt care să afirme în manieră normativă ce anume este adevărat și ce anume este fals; acesta este glasul papei; ca succesor al lui Petru și primul între Episcopi, el are puterea de a formula în acord cu Tradiția adevărul de credință al Bisericii pus în discuție, în așa fel încât el să fie propus „ca să fie crezut în manieră sigură” de credincioșii din toate timpurile. Pentru aceasta se spune: papa proclamă o dogmă. Această dogmă nu poate să conțină nimic „nou”; proclamarea unei dogme este un fapt foarte rar și ultima dăinuie din 1950”. *Youcat română*, p. 89.

³⁴ Pentru detalii cu privire la acest subiect central de dezbatere și deosebire între teologia ortodoxă și cea catolică vezi: Michael WHELTON, *Papi și Patriarhi. O perspectivă ortodoxă asupra pretențiilor romano-catolice*, traducere de Virgil Baidoc, prefață de Mircea Platon, Ed. Theosis, Oradea, 2010; Jean-Claude LARCHET, *Biserica Trupul lui Hristos II Relațiile dintre Biserici*, în românește de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2013, pp. 7-93.

³⁵ Pentru amănunte despre purgatoriu vezi lucrarea cunoscutului istoric francez: Jacques Le GOFF, *Nașterea Purgatoriului, Vol. I-II*, traducere, prefață și note de Maria Carpov, Ed. Meridiane, București, 1995.

³⁶ „Putem fi de ajutor răposaților care se află în starea Purgatoriului”? „Da, deoarece toți cei botezați în Cristos formează o comuniune și sunt legați între ei, chiar și cei vii pot ajuta sufletele răposaților din Purgator. Când omul a murit, nu mai poate face nimic pentru el însuși, deoarece perioada încercării active s-a terminat; și totuși noi putem face ceva pentru răposații din Purgator, iubirea noastră ajunge până în lumea de dincolo. Cu postul nostru, rugăciunea noastră, faptele noastre bune și, mai ales, cu celebrarea sfintei Euharistii, putem cere har pentru răposați”. *Youcat română*, p. 97.

creștinilor pentru cei răposați, este aproape identică cu învățătura ortodoxă; singura diferență constă în amintirea purgatoriului și a faptului că rugăciunile, milosteniile, postirea și slujbele săvârșite de catolici pentru cei adormiți sunt îndreptate doar pentru cei din purgatoriu, nu pentru toți cei răposați în general.

Un alt punct important de amintit în acest cadru al deosebirilor dogmatice este tendința de acceptare tacită a evoluționismului (întrebarea și răspunsul 42)³⁷, teorie care „indică dezvoltarea ultimă a anumitor organisme, care are loc în decurs de milioane de ani. Din punct de vedere creștin, evoluționismul este o formă de creație progresivă, realizată de Dumnezeu în decursul proceselor naturale” (p.37). De altfel, pasul făcut de mai mulți teologi catolici în secolul trecut spre teoria evoluționistă sau în direcția concilierii ori stabilirii unor punți de dialog și legătură între „creație și evoluție” a fost susținut de mai multe ori de Josef Ratzinger, în dubla sa ipostază de cardinal și suveran pontif, dar și de inițiatorul *Youcat*-ului, cardinalul Schönborn, elevul lui Ratzinger, ambii pășind în această direcție pe urmele iezuitului francez Teilhard de Chardin și a concepției teologice raționaliste a lui Ratzinger³⁸.

Între diferențele de natură liturgică și de disciplină canonică amintim:

1) Anul bisericesc catolic începe cu perioada Adventului, adică cu 4 duminici înainte de sărbătoarea Nașterii Domnului;

³⁷ „Putem fi convinși de evoluție și totuși să credem în Creator? Da. Credința este deschisă față de cunoștințele și ipotezele științei naturale. Teologia nu are competențe în domeniul științific, iar știința nu are competențe în domeniul teologic. Știința nu poate să excludă în mod dogmatic faptul că în creație există procese orientate spre un scop; pe de altă parte, credința nu poate defini în ce mod se concretizează acestea în procesul de evoluție naturală. Un creștin poate să accepte teoria evoluționistă ca un model util de explicație, cu condiția să nu cadă în opinia falsă a evoluționismului care îi consideră care îi consideră pe oameni ca un produs întâmplător al proceselor biologice. Evoluția presupune că există ceva care poate să fie subiect al unei dezvoltări; însă cu privire la proveniența acestui ceva nu se spune nimic. Nici hiar întrebările referitoare la ființă, la esență, la demnitate, la misiune, la sens și la motivul lumii și al oamenilor nu pot să se rezolve într-un răspuns de tip biologic. Evoluționismul, pe de o parte, și Creaționismul, pe de altă parte, merg dinolo de limita lor. Creaționiștii iau în mod naiv datele biblice în sens literal”. *Youcat română*, p. 37.

³⁸ Michael WHELTON, *Papi și Patriarhi*, pp. 39-47; Christoph Cardinal SCHÖNBORN, „Creație și evoluție. Precizarea unei poziții”, în: *Tabor*, Anul I, Nr. 10/2008, pp. 31-37.

2) Săvârșirea Botezului, deși se precizează că „forma clasică” de administrare a acestuia este „tripla scufundare în apă a celui care trebuie botezat”, sacramentul se săvârșește prin turnarea apei de trei ori pe capul celui care trebuie botezat, săvârșitorul rostind formula „eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (întrebarea și răspunsul 195). Ceea ce surprinde însă și contravine în mod flagrant învățăturii vechi a Bisericii este afirmația conform căreia Botezul poate fi administrat nu numai de episcop, preot, diacon și, în caz de urgență, de orice creștin, ci fiindcă „Botezul este așa de important” poate fi administrat și de un „necreștin”, bine intenționat în a face „ceea ce face Biserica atunci când botează” (întrebarea și răspunsul 198)³⁹;

3) Mirungerea se face în adolescență în mod normal de către episcop, iar dacă este necesar acesta poate să delege un preot (întrebarea și răspunsul 207)⁴⁰;

4) Împărtășirea cu Sfânta Euharistie se face în adolescență după primirea mirungerii și chiar dacă se face numai sub specia pâinii este o împărtășire completă cu Hristos, iar primirea ei se face precedată de spovedanie pentru păcatele de moarte și reconcilierea cu aproapele, înaintea cuminecării fiind necesară o oră de postire⁴¹. Cu toate că la întrebarea 222 „se poate administra Euharistia și necatolicilor?” se răspunde mai întâi că „Sfânta Împărtășanie este expresia unității trupului lui Cristos” și „ar fi o contradicție în termeni dacă Biserica ar invita la Împărtășanie persoane care (încă) nu împărtășesc credința și viața Bisericii”, spre surprinderea cititorului ortodox, Youcat-ul explică că „credincioșii ortodocși” pot primi la cerere „sfânta Împărtășanie la celebrarea catolică, pentru că ei împărtășesc credința euharistică a Bisericii Catolice, deși comunitatea lor încă nu este în comuniune perfectă cu Biserica Catolică”. În ceea ce-i privește pe membrii altor confesiuni creștine „sfânta împărtășanie poate fi dată în cazuri individuale”, în caz de „o urgență gravă” și când cel ce o dorește manifestă credința în „prezența euharistică” a lui Hristos⁴².

³⁹ *Youcat română*, pp. 118-119.

⁴⁰ *Youcat română*, p. 123.

⁴¹ *Youcat română*, p. 132.

⁴² *Youcat română*, pp. 132-133.

Chiar dacă așa-numita „ospitalitate liturgică”, promovată în unele zone și țări cu comunități tradiționale catolice și evanghelice, este descurajată, Youcat-ul afirmă un lucru care i-ar putea scandaliza de-a dreptul pe unii pravoslavnici, anume: „celebrările ecumenice, în care creștini de diferite confesiuni se roagă împreună sunt un lucru bun și sunt recomandate și de Biserica Catolică”⁴³;

6) Celibatul preoților și al episcopilor rămâne obligatoriu și este necesar, pentru că sacerdoții acționează „in persona Christi”, deci preotul îl reprezintă pe Hristos, astfel că trebuie să ducă o viață conformă modelului de trăire umană a lui Iisus, cel ce prin stilul său de viață și castitatea sa reprezintă un model „de iubire, de dăruire necondiționată lui Dumnezeu și de dispoziție deplină pentru slujire (întrebarea și răspunsul 258)⁴⁴. Important de precizat în acest punct de deosebire de natură disciplinară este faptul că Youcat-ul nu aduce nicio acuză și nici nu neagă preoția sacramentală a clerului căsătorit, tratând acest subiect din perspectivă morală, nu dogmatică.

7) Căsătoria este indisolubilă și durează până la moartea unuia dintre soți. Diferența majoră în acest punct față de teologia ortodoxă o reprezintă însă definiția teologică a tainei și modul de „realizare” a sacramentului. Youcat-ul explică, în acest sens, că bărbatul și femeia „își administrează reciproc sacramentul Căsătoriei”, în timp ce preotul sau diaconul invocă binecuvântarea lui Dumnezeu asupra perechii și este „doar martor” al celebrării căsătoriei în „condițiile corecte și că promisiunea” celor doi „este exprimată în manieră completă și publică” (întrebarea și răspunsul 261)⁴⁵. Așa cum a arătat

⁴³ *Youcat română*, p. 133.

⁴⁴ „Pentru ce le cere Biserica preoților și episcopilor o viață celibatară? Isus a fost celibatar și a voit să exprime cu asta propria iubire neîmpărțită față de Dumnezeu Tatăl. Încă din timpul lui Isus, acceptarea stilului său de viață și castitatea sa pentru împărăția cerurilor (Mt 19, 12) sunt semen de iubire, de dăruire necondiționată lui Dumnezeu și de dispoziție deplină pentru slujire. Biserica Catolică romană cere acest stil de viață episcopilor și preoților săi; Bisericile orientale îl cer numai episcopilor”. *Youcat română*, p. 147.

⁴⁵ „Cum se realizează sacramental Căsătoriei? Sacramentul Căsătoriei se realizează printr-o promisiune făcută de un bărbat și de o femeie în fața lui Dumnezeu și a Bisericii, care este acceptată și sigilată de Dumnezeu și completată de unirea fizică a perechii. Deoarece însuși Dumnezeu o stabilește, legătura căsătoriei durează până la moartea unuia dintre cei doi soți”. *Youcat română*, pp. 148-149.

în anii optzeci ai secolului trecut părintele John Meyendorff, această concepție catolică a tainei căsătoriei este tributară dreptului roman, care percepea căsătoria drept acord, înțelegere sau contract exprimat prin consimțământ între două părți libere, Biserica latină asumând în Occident rolul statului în recunoașterea căsătoriei⁴⁶. Prizonieratul viziunii juridice asupra căsătoriei iese în relief în respingerea unilaterală a divorțului și a desfacerii „contractului”, chiar și în momentul în care se constată eșuarea mariajului: „cei pentru care căsătoria a devenit o condiție intolerabilă sau sunt expuși violenței psihice și fizice se pot despărți de soț: aceasta se definește «o despărțire de masă și de pat», care trebuie să fie comunicată Bisericii; în aceste cazuri, chiar dacă este întreruptă conviețuirea, căsătoria rămâne validă” (întrebarea și răspunsul 269)⁴⁷. Youcat-ul arată, de asemenea, că divorțul și recăsătorirea aduce după sine în Biserica Catolică de jure și de facto excomunicarea divorțaților și a recăsătoririlor, aceștia nemaiavând dreptul de a se împărtăși cu Sfânta Împărtășanie, ci doar de a participa la „sfânta Liturghie prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu”⁴⁸. Această viziune juridică asupra sacramentului căsătoriei a dat naștere de-a lungul istoriei Bisericii Catolice multor probleme de natură pastorală și a dus inclusiv la schisme, cea mai cunoscută fiind despărțirea Bisericii Angliei de Biserica Romei în vremea regelui Henric al VIII-lea.

8) Youcat afirmă existența în catolicism a cinci, nu a nouă porunci bisericești (întrebarea și răspunsul 345)⁴⁹, conținutul acestora având însă corespondențe cu cele ortodoxe.

9) Rugăciunea are cinci forme, nu trei: de binecuvântare; de cerere; de mijlocire; de mulțumire; și de laudă (întrebarea și răspunsul

⁴⁶ John MEYENDORFF, *Căsătoria-perspectivă ortodoxă*, traducere Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007.

⁴⁷ *Youcat română*, p. 154.

⁴⁸ *Youcat română*, p. 154.

⁴⁹ „Ce stabilesc cele cinci porunci ale Bisericii? (1) Să participi la Liturghie duminică și în celelalte sărbători de poruncă și să te abții de la munci și activități care ar putea să împiedice sfințirea acestor zile; (2) Să-ți mărturisești păcatele cel puțin o dată pe an; (3) Să primești sacramentul Euharistiei cel puțin la Paști; (4) Să nu mănânci care și să respecți postul în zilele stabilite de Biserică; (5) Să vii în ajutorul necesităților materiale ale Bisericii, după propriile posibilități”. *Youcat română*, p. 191.

483)⁵⁰. Cu referire la rugăciune și la viața duhovnicească în general, Youcat-ul realizează o punte către spiritualitatea răsăritului creștin prin invocarea și recomandarea rugăciunii lui Iisus, „folosită din timpuri imemorabile, mai ales în Bisericile orientale” (întrebarea și răspunsul 510)⁵¹.

Dincolo de aceste puncte doctrinare, disciplinare și de ritual diferite, Youcat prezintă o deschidere teologică și eclesologică fără precedent față de Bisericile Ortodoxe și Orientale, dar și față de teologia și spiritualitatea răsăriteană, în general, prin asumarea practicii rugăciunii lui Iisus și citarea deasă a Sfinților Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz, Chiril al Ierusalimului și Simeon al Tesalonicului. Textul catehismului catolic nu condamnă, nu respinge nici nu judecă învățătura de credință a celorlalte Biserici și confesiuni creștine, ci afirmă în mod explicit și clar că „necatolicii” sunt în mod indiscutabil creștini, deci „frați și surori ai noștri”. „Despărțirile de unica Biserică a lui Cristos”, se precizează în răspunsul la întrebarea 130, „au apărut din cauza falsificărilor învățăturii lui Cristos, a erorilor umane și a puținei dispoziții la reconciliere”, subliniind totodată că creștinii de astăzi nu poartă responsabilitatea despărțirilor istorice care s-au petrecut în sânul Bisericii de-a lungul istoriei⁵². În ceea ce privește Biserica Ortodoxă și Bisericile Orientale, acestea sunt recunoscute ca Biserici, pentru că au păstrat în mod complet „sacramentele lui Isus Cristos” și în ele acționează „Sfântul Duh pentru mântuirea oamenilor”. Nu în ultimul rând, Youcat-ul exprimă speranța că acolo „unde trăiește Duhul lui Cristos există o

⁵⁰ *Youcat română*, p. 266.

⁵¹ „Este posibil să ne rugăm în orice moment? Mereu este posibil să ne rugăm și chiar este o necesitate existențială; rugăciunea și viața sunt inseparabile între ele. Dumnezeu nu se mulțumește cu câteva cuvinte dimineața și seara; toată viața noastră trebuie să devină o rugăciune și rugăciunile noastre trebuie să devină viața noastră. Fiecare istorie de viață creștină este și o istorie de rugăciune, o unică, lungă tentativă a unei uniri mai profunde cu Dumnezeu. Deoarece mulți creștini au dorința vie de a fi mereu aproape de Dumnezeu cu inima, ei practică așa-numita «rugăciune a lui Iisus», folosită din timpuri imemorabile, mai ales în Bisericile orientale. Ea constă în încercarea de a repeta în timpul zilei o formulă simplă (forma sa cea mai cunoscută este: «Doamne Isuse Cristoase, ai milă de mine, păcătosul!»), în așa fel încât să devină o rugăciune constantă”. *Youcat română*, pp. 279-280.

⁵² *Youcat română*, p. 81.

dinamică internă în direcția unei «reunificări», pentru că ceea ce aparține aceleiași realități tinde să crească împreună”. De aceea se susține în mod răspicat că dialogul teologic trebuie să continue, iar toți creștinii sunt îndemnați să se roage pentru împlinirea dorinței lui Hristos ca „toți să fie una” (In 17, 21) (întrebarea și răspunsul 131)⁵³.

Youcat-ul afirmă doctrina catolică într-o formă și un limbaj pe înțelesul omului contemporan denotând un efort complex de redactare și finalizare a textului, care nu numai că manifestă o deschidere vizibilă față de teologia și spiritualitatea ortodoxă și surprinde în mod fericit prin încercarea de depășire a scolasticismului și spiritului juridic latin. Ceea ce se remarcă este, de asemenea, spiritul inovator de abordare directă a unor subiecte controversate pentru omul post-modern, ceea ce în lumea noastră ortodoxă nu se întrezărește încă la un asemenea nivel. Youcat-ul abordează fățiș, fără ocolișuri sau pudoare, câteva teme delicate, însă vibrant de actuale, precum misiunea socială a Bisericii, responsabilitatea creștinismului față de ocrotirea mediului și a planetei, apărarea vieții și a demnității umane, sexualitatea și procrearea, Biserica și economia de piață, Biserica și democrația, Biserica și medicina, Biserica și politica – implicarea clerului și a monahilor în viața partidelor politice fiind strict interzisă –, proprietatea, inclusiv cea intelectuală și formele furtului, între care este reținut în mod explicit plagiatul definit în mod limpede drept „furt al proprietății intelectuale”, care cade sub incidența poruncii a opta a decalogului (în numerotarea occidentală a șaptea).

Concluzii

Aducerea Youcat-ului în atenția teologiei ortodoxe românești este deopotrivă actuală și necesară. Chiar dacă astăzi, mai mult ca oricând în istorie, avem acces la o literatură teologică, filocalică și duhovnicească foarte bogată și variată, iar spațiul virtual oferă o multitudine de publicații, comentarii, rețete și sfaturi spirituale avizate, însă, din nefericire și unele de-a dreptul periculoase, pseudospirituale și chiar complet străine de etosul ortodox, Biserica, prin dascălii și ierarhii ei, are responsabilitatea să ofere tinerilor un

⁵³ *Youcat română*, p. 82.

compendiu al învățăturii de credință, accesibil și captivant, ușor de citit și de înțeles, cu un mesaj evanghelic, patristic și dogmatic viu, limpede și actualizat care să răspundă la provocările și interogațiile în materie de credință ale tinerilor de astăzi și să fie îmbrăcat într-o haină editorială impecabilă și atrăgătoare. Privit tocmai din această perspectivă a necesității adoptării unui lexic catehetic-misionar inteligibil pentru generațiile de astăzi și atractiv editorial, Youcat-ul, ca proiect misionar-catehetic, poate deveni un model de urmat pentru Biserica Ortodoxă, care nu are încă ceva asemănător în ciuda numeroaselor proiecte catehetice desfășurate în ultimii ani. De aceea, considerăm că un catehism ortodox al tineretului trebuie să suscite atenția factorilor responsabili ai Bisericii Ortodoxe Române, prima biserică ortodoxă locală care a organizat cu succes în ultimii trei ani la Baia Mare, Cluj-Napoca și București întâlniri ale tineretului ortodox, ceea ce demonstrează că avem o vocație apostolică focalizată asupra adolescenților și a tinerilor în general, iar această vocație ne bucură, ne dă speranță și ne responsabilizează. În consecință, nu vedem de ce Biserica Ortodoxă Română nu ar putea fi deschizătoare de drumuri și în ceea ce privește elaborarea și publicarea unui „Catehism al Tineretului Ortodox”, cu un conținut concis și limpede, simplu, dar convingător, care să aibă, bineînțeles, avizul unui lingvist; mai mult, catehismul poate avea un format modern și atrăgător, care să beneficieze apoi de o difuzare masivă, inclusiv în format electronic, prin intermediul parohiilor și al preoților din Patriarhia Română.

Secțiunea Istorico-practice

Câteva tipărituri de factură protestantă în limba română în Transilvania secolului al XVI-lea

Dr. Dacian But-Căpușan

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj-Napoca*

Evenimentul dominant al primei jumătăți a secolului al XVI-lea, Reforma a constituit o mișcare complexă, rezultat al unei lungi evoluții și cu substanțiale implicații, conexiuni, consecințe în multiple planuri ale culturii și civilizației.

Luteranismul s-a răspândit cu rapiditate în Europa, chiar la sașii din Transilvania. Pe de altă parte, învățătura calvină a ajuns relativ repede în Ungaria și Transilvania, printre unguri și secui.

Un mijloc extraordinar de propagare a Protestantismului a fost tiparul, care a facilitat răspândirea Bibliei și a multor scrieri cu caracter religios în limba populară, pe fondul emancipării elementului laic în această perioadă. În anul 1523, deja, Transilvania era plină de cărți luterane¹.

Introducerea limbii române în cult și literatura religioasă, în locul limbii slavone, la românii din Transilvania a fost propagată cu ardoare de către luterani și reformați, deoarece urmăreau, prin aceasta, atra-

¹ George IVAȘCU, *Istoria literaturii române*, vol. I, Ed. Științifică, București, 1969, p. 100.

gereea românilor la Protestantism². Munca lor în această direcție s-a concretizat în tipărirea de lucrări precum:

- *Catehismul luteran*, 1544,
- *Întrebare creștinească*, 1559,
- *Tâlcul Evangheliilor*, 1567-1568, cu anexa *Molitevnice rumânesc*.

1. Catehismul luteran

În prima jumătate a secolului al XVI-lea apare la Sibiu, prima carte tipărită în limba română, cu caractere chirilice, datorată activității lui Filip Moldoveanu (1521-1554), *Catehismul românesc*, sau *luteran* (iulie 1544), „este cea dintâi tipăritură în limba națională în tot sud-estul european, cu șase ani înaintea primei tipărituri ungurești din Transilvania și Ungaria, publicată la 1550 în tipografia săsească a lui Gáspár Heltai la Cluj”³.

1544 este anul în care reprezentanții sașilor din Transilvania s-au întrunit la Mediaș și au impus doctrina luterană tuturor sașilor din Principat⁴. În același an, s-a hotărât, la Sibiu, ca toți câți n-au primit cuvântul lui Dumnezeu în noua formă să fie îndemnați frățeste a-l adopta, iar tineretul să fie îndemnat să citească catehismul⁵.

Catehismul se deschide cu un cuvânt către cititori care pledează pentru lectura Sf. Scripturi și conține 28 de întrebări și răspunsuri în care sunt expuse „cinci lucruri câte trebuiește să știe omul creștin: zece porânceanle ale lui Dumnezeu, credința creștinească, Tatăl nostru, Botezul și Cuminecătura”⁶. Așadar poruncile divine, crezul apostolic, cu precizarea „credința ce au făcutu 12 Apostoli”⁷, rugăciunea domnească (după versiunea Sf. Evanghelist Luca⁸) și două Taine.

² Eusebiu POPOVICI, *Istoria bisericească universală și statistica bisericească*, vol. IV, București, 1928, p. 432.

³ Ioachim CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544: urmat de celelalte catechisme româno-luterane Bârseanu, Sturdzan și Marțian*, Tipografia "Cartea Românească", Sibiu-Cluj, 1945, p. 1.

⁴ Ion I. CROITORU, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a României: unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVIII-lea*, vol. II, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012, p. 470.

⁵ I. CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 16.

⁶ I. CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 34.

⁷ Întrebarea 17 – I. CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 36.

⁸ Întrebarea 19 – I. CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 36.

Acest catehism era identic cu cel scris în limba greacă de Valentin Wagner care urmărea să-i atragă pe grecii din Brașov la luteranism, iar ambiția lui conformă cu cea a lui Melancton, a cărui miză era declanșarea mișcării de Reformă în toată Biserica Ortodoxă⁹. El a apărut chiar în perioada în care propaganda luterană a devenit mai insistentă la Sibiu, după alegerea în 1543 a lui Petrus Haller ca jude al orașului¹⁰.

2. Întrebare creștinească

Apărută la Brașov în 1559, tipărită de diaconul Coresi (cca 1510-1583, originar din Țara Românească). Potrivit unor cercetători este ediția a doua, revăzută și adăugită a Catehismului luteran din 1544.

Titlul este propriu numai catehismelor husite și nu se află în nici un catehism german sau unguresc¹¹.

Cartea, descoperită în anul 1921 la Ieud de cercetătorul Andrei Bârseanu, are 11 file și 5 părți, precedate de o scurtă prefață, Decalogul, Crezul, Tatăl nostru, Botezul și Cuminecătura. Comparând structura lui cu aceea a *Micului catehism* al lui Luther se poate constata o asemănare totală, cu excepția ultimei părți din catehismul lui Luther care nu mai este redată în cel de la Brașov...El apare astfel ca un rezumat al aceluia luteran¹². Lucrarea nu seamănă întocmai cu nici unul dintre catehismele ungurești ale lui Dévai Biro Máté, Batizi sau Heltai.

În prefață se spune că a fost tradus din slavonă de niște buni creștini, „socotiră și scoaseră cartea den limba sârbească, pre limba românească, cu știrea Măriei lu Crai (Ioan Sigismund Zapolia) și cu știrea Ep(i)sc(o)pului Savei al Țărâei Ungurești” (Episcopul Sava de

⁹ Bogdan IVANOV, „Episcopatul ortodox din Transilvania de la Reformă la Pacea de la Karloviț” în vol. *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericele din Transilvania* Partea I De la începuturi până la 1740 (ed. Nicolae BOCȘAN, Dieter BRANDES, Olga LUKÁCS) Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 36.

¹⁰ Nicolae BENGĂ, „Protestantismul și primele tipărituri românești (1544-1582)”, în vol. *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, ed. Ioan Vasile LEB, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 161.

¹¹ Nicolae SULICĂ, „Catehismele românești din 1544 (Sibiu) și 1559 (Brașov). Precizări cu privire la izvoarele lor” în *Anuarul Liceului de Băieți Al. Papiu Ilarian din Târgu Mureș pe anii 1932-1935*, Târgu Mureș, 1936, p. 86-87.

¹² N. BENGĂ, „Protestantismul și primele tipărituri românești”..., p. 167.

Geoagiu)¹³ ...Se spune că în carte sunt cuprinse învățăturile Sf. Apostoli și Sf. Părinți și ei închină cartea Mitropolitului Efrem al Țării Românești. Se poate vedea aici încercarea de a da autoritate cărții prin amintirea conducătorilor Bisericii Ortodoxe de atunci, care cu siguranță nu au autorizat răspândirea unei astfel de cărți printre credincioșii lor, cât și a Sf. Apostoli și a Sf. Părinți...ultimele cercetări lingvistice au arătat dependența de limbile maghiară și germană...în lumea ortodoxă slavă nu se cunoaște nici un catehism¹⁴.

În conținutul acestui Catehism, ce cuprinde învățături fundamentale creștine comune Ortodoxiei și Protestantismului, aflăm rugăciunea Tatăl nostru după textul din Evanghelia după Matei, cum se regăsește în catehismele ortodoxe (Că a Ta este împărăția și puterea și slava în veci. Amin¹⁵) și nu după Evanghelia după Luca, cum se regăsește în catehismele luterane. Crezul este cel niceeo-constantinopolitan, fără Filioque așa cum se păstrează în Biserica Ortodoxă și nu simbolul de credință apostolic specific catehismelor luterane și reformate¹⁶. Așadar este redactat „în duh mai apropiat de Ortodoxie”¹⁷, deși au fost strecurate multe idei reformatoare.

Luteranii încep propaganda în rândul românilor din îndemnul centrului de la Wittenberg. Pastorul sas Adalbert Wurmloch scria în 1564 lui Ioan Hess din Breslau că „s-a tradus Catehismul în limba română...Și mulți dintre preoți prețuiesc această cărțuie ca pe ceva sfânt, alții de-a dreptul o disprețuiesc”¹⁸. Desigur, cartea a fost apreciată pentru că era în limba română, dar cititorii au sesizat influențele protestante, îndeosebi existența a doar două Taine.

¹³ *Catehismul Bârseanu* tipărit în 1559 de diaconul Coresi la Brașov și descoperit în 1921 de Andrei Bârseanu în I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 63.

¹⁴ N. BENGĂ, „Protestantismul și primele tipărituri românești”, p. 168. În Predoslovie sunt poemniți Sfinții Părinți, Vasile, Grigore, Ioan Zlataust, Atanasie și Chiril.

¹⁵ *Catehismul Bârseanu* întrebarea 18 în I. CRĂCIUN, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 67.

¹⁶ *Catehismul Bârseanu* întrebarea 16 în I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544...*, p. 66. Pr. Vasile Oltean, *Catehismul românesc tipărit de Diaconul Coresi la Brașov* în ziarul Lumina, ediția de Transilvania, nr. 200/29 august 2016, p. 2A.

¹⁷ Pr. Niculae ȘERBĂNESCU, „La 400 de ani de la apariția Întrebării creștinești”, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11-12 (1959), p. 1049.

¹⁸ Eudoxiu Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria românilor*, vol. XI, București, 1900, p. 859.

Remarcăm modul de numerotare a celor 10 porunci: este eliminată porunca a doua în care se vorbește despre chipuri cioplite, iar a zecea este împărțită în două¹⁹.

Din răspunsurile la întrebările 12-13 aflăm „pren ce ne văm ispăsi, pren credința dreaptă...Ce ne învață credința dreaptă – Evanghelia”²⁰, pe aceasta o aflăm așadar numai în *Evanghelia*, fiind exclusă Sf. Tradiție, nu este nici o amintire despre faptele bune, sola fide este îngemănată cu sola gratia, căci „să va (da) acela omu cine creade ertăciunea păcatelor de la Tatălu Sf(ă)ntu Dumnezeu că i de va da în haru pren I(su)su Hr(istosu)”²¹, așadar iertarea se dă prin har, fără nici o contribuție din partea omului.

Este preluată de la Philip Melanchton, autorul primei Dogmatici protestante, în 1521, *Loci communes rerum theologicarum* distincția între milcuire (*invocatio*, rugăciunea de implorare, invocare a ajutorului lui Dumnezeu sau grației divine) și datul de har (*gratiarum actio*, aducearea aminte de binefacerile lui Dumnezeu, mulțumire, manifestarea recunoștinței), ambele definite foarte confuz: „milcuitură iaste aceaia cîndu cearemu ceva de la Dumnezeu și avemu greu și nevoia noastră sfântu numele al lui pre ajutori să-lu chemăm”, respectiv „datulu de haru iaste aceaia cîndu ne aducemu aminte despre toate faptele bune ale lui Dumnezeu și dămu haru lui pren Hristosu”²².

3. Tâlcul Evangheliilor

Una dintre cele nouă cărți tipărite, în românește, de diaconul Coresi, apărută în urma asocierii lui editoriale cu nobilul calvin ungar Forro Miklos din Hopârta, în 1567 sau 1568, la Brașov, după alții Teiuș, Aiud sau Cluj, importante centre calvine²³ este *Tâlcul Evangheliilor* (numită *Cazania I*, spre deosebire de *Evanghelia cu învățătură*, apărută la Brașov în 1581, numită *Cazania II*). De reținut apariția la

¹⁹ *Catechismul Bârseanu* întrebarea 9 în I. CRĂCIUN, *Catechismul românesc din 1544...*, p. 65.

²⁰ *Catechismul Bârseanu* întrebările 13-14 în I. CRĂCIUN, *Catechismul românesc din 1544...*, p. 65.

²¹ *Catechismul Bârseanu* întrebarea 2 în I. CRĂCIUN, *Catechismul românesc din 1544...*, p. 64.

²² *Catechismul Bârseanu* întrebările 20-23 în I. CRĂCIUN, *Catechismul românesc din 1544...*, p. 67. Pr. Nicolae ȘERBĂNESCU, *La 400 de ani de la apariția Întrebării creștinești*, p. 1050.

²³ I. I. CROITORU, *Ortodoxia și Apusul...*, p. 480.

scurt timp după numirea primului siperintendent româno-calvin Gheorghe din Sângeorz (1566-1568). Începând de prin 1564 inițiativele prozelitismului luteran săsesc se răresc. Se pare că sașii din Brașov treceau prin dificultăți economice. În aceste condiții diaconul Coresi este „utilizat” de maghiarii calvini care se despart de sașii luterani²⁴.

Scrierea se dorește o Cazanie ce tâlcuiește pericopele evanghelice care se citesc la Sf. Liturghie în duminicile anului liturgic. Cartea cuprinde 250 de foi, 49 de cuvântări pentru Duminici (8 pentru Duminicile Pentecostarului, 31 pentru ale Octoihului – lipsește tâlcuirea Evangheliei Duminicii a XVII-a după Rusalii – și 10 pentru ale Triodului) și 10 pentru sărbători (6 praznice împărătești – Nașterea Domnului, Tăierea împrejur, Botezul Domnului, Întâmpinarea Domnului, Schimbarea la Față și Înălțarea Domnului –, la toate praznicele Născătoarei de Dumnezeu, la mucenici, la femeii mucenice și la Liturgia din Joia Mare).

Se păstrează cinci exemplare, nici unul complet: două la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca, două la Episcopia Aradului și una la Mănăstirea Prislop.

Țelurile conținute în predicile *Tâlcului Evangheliilor* vizau: combaterea cultului sfinților, respingerea Sf. Tradiții, reducerea numărului Tainelor, principiile sola fide și sola Scriptura²⁵. Ideile reformate, prezente în tot cuprinsul cărții sunt enunțate foarte direct.

Autorul sau traducătorul cunoștea poporul credincios care ținea atât de mult la tradiție: „Nu ziceți ce zic unii: Au nu știți ce am pomenit ? Aceia nu văm lăsa până la moarte. În ce-au zis noao părinții noștri și moșii-ne și strămoșii, noi nu văm lăsa. Ce aimintea grăiaște Scriptura...”²⁶.

În primul rând este respinsă Spovedania: „nici apostolii, nici popii nu pot ierta păcatele, ci însuș Dumnezeu știe și vede păcatele

²⁴ Alexandru NICULESCU, „Avatarurile Protestantismului românesc – Reforma, Reformele” în rev. *Vatra*, nr. 9-10/2005, p. 171.

²⁵ Ana DUMITRAN, Gudor BOTOND, Nicolae DĂNILĂ, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000, p. 46.

²⁶ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor și Molitevnice rumânesc*, p. 47; ediție critică de Vladimir DRIMBA, cu un studiu introductiv de Ion Gheție, Ed. Academiei Române, București, 1998 (62 în mss.).

toate ale noastre...atunci iartă apostolii și popii păcatele oamenilor când spun cuvântul lui Dumnezeu... cuvântul lui Dumnezeu este cheia Împărăției cerului”²⁷. Protestantismul a rămas doar la cuvânt, reprezentând creștinismul redus numai la cuvânt. Nu este nevoie de Taine, căci Duhul Sfânt împărtășește grația, înțeleasă ca cuvânt de grație, de iertare.

Protestanții, în general, nu recunosc între Taine pocăința sau spovedania, pe motiv că n-ar fi instituită direct de Hristos. Puterea dată de Hristos Apostolilor de a ierta păcatele oamenilor nu apare ca o harismă personală, ci ca o instituție permanentă, și ca o expresie concretă a puterii Duhului Sfânt cu care Hristos Însuși a investit pe Apostolii Săi după Înviere.

Prin mărturisirea și rugăciunea reciprocă, credincioșii se împacă și se vindecă de slăbiciunile care i-au dus la păcate, dar nu spune că se și eliberează sau dezleagă de păcate, că primesc iertarea de la Dumnezeu și care numai El o poate da. Iertarea și împăcarea reciprocă este numai o condiție a primirii iertării din partea lui Dumnezeu pe calea ordinară, stabilită de El înaintea preotului, în Biserică, chiar dacă El o poate acorda și pe altă cale, ca tâlharului pe cruce, dar aceasta este o cale extraordinară”²⁸.

Își face simțită prezența discret și sola fide – principiul material al Protestantismului: „această samareanină arată credința ei și cu lucrul și cu fapte bune: lasă vadra ei în loc, curse în oraș, spuse oamenilor, cheamă și aduce pre ei la Hristos”²⁹, sau „faptele bune care-i plac lui Dumnezeu sânt numai acealea ce Dumnezeu au porâncit ș-au lăsat noao în Scriptura Sfântă și zeace porânci... credința noastră să crească și să se smerească cu fapte bune... semnele și arătătura credinței noastre”³⁰.

Faptele bune constituie, așadar, un semn că Dumnezeu i-a justificat pe credincioși, sunt de dorit, binevenite, dar nu condiții ale mântuirii. „Credința nu numai că nu ne răcește dorința de bine și de a

²⁷ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor* p. 12 (40 în mss).

²⁸ Pr. Ioan I. ICĂ, „Taina Mărturisirii în practica sacramentală și importanța ei în lucrarea pastorală a Bisericii Ortodoxe” în rev. *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8/1983, p. 420-421.

²⁹ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 49 (25 în mss).

³⁰ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 103 (113 în mss).

trăi sfânt, dar ea ne îndeamnă în mod necesar să producem fapte bune...totuși noi nu mărturisim că faptele bune pe care le facem prin călăuzirea Duhului Său se iau în considerare pentru justificarea noastră” citim în *Confessio belgica* sau „faptele, izvorând din rădăcina bună a credinței, sunt bune și bineprimite înaintea lui Dumnezeu, deoarece toate acestea sunt sfințite prin harul lui, numai că ele nu au nici un rol în ceea ce privește îndreptățirea noastră, căci numai prin credința în Iisus Hristos am fost noi socotiți neprihăniți mai înainte de a face fapte bune”.³¹

Faptele nu sunt mântuitoare prin ele însele, numai cele izvorâte din puterea comuniunii cu Hristos, Protestantismul nu crede însă în această comuniune, pentru că iubirea care ne-o dăruiește e simplă grație pe care o primim prin auzirea cuvântului lui Dumnezeu.

Temelia mântuirii este credința în Hristos, ca legătură personală cu Hristos, iar faptele izvorăsc din comuniunea cu El. „Nu faptele în afara lui Hristos ne mântuiesc, deci nu faptele noastre, săvârșite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos sălășluit în noi sunt necesare pentru însușirea personală a mântuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos și asemănarea cu El”.³² Iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele constituie ființa faptelor bune.

Credința reprezintă introducerea noastră în lumea supranaturală, adeziunea spiritului nostru la descoperirea dumnezeiască cunoaștere harică despre cele dumnezeiești, mijloc de înțelegere a lucrurilor care astfel rămân ascunse, este un act eclesial. „Credința este atât o experiență spirituală a întâlnirii dintre om și Dumnezeu în Iisus Hristos prin harul său, dar mai ales o participare personală la mărturisirea adevărului integral pe care Iisus Hristos l-a încredințat Bisericii Sale prin Duhul Sfânt”.³³

Este negat apoi, în mod insistent, cultul sfinților: „să nu ne rugăm sfinților morți, ce numai celui cine-L cheamă pe Iisus Hristos ș-au supt

³¹ *Confesiunea belgiană*, art. XXIV în *Confesiunea belgiană. Canoanele de la Dordrecht*, trad. de Constantin MOISA, Ed. Stephanus, București, 1997, p. 42-43.

³² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ed. a II-a, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 241.

³³ Pr. I. I. ICĂ „Taina Mărturisirii în practica sacramentală”, p. 276.

în ceriu și șade a-dereapta Tatălui”³⁴... „sfinții n-au nici o nădejde în lucrurile bune ale lor...”³⁵...„aceia nu cred carei se roagă sfinților morți, la sfânt Pătru și lu sfânt Pavel, sau sfântului Nicolae sau Sfintei Mariei; că numai unul Iisus Hristos iaste îmblătoriul drept noi și rugătoriul, nime altul, nici în ceri, nici pre pământ; că sfinții morți nu aud rugăciunea noastră...aceasta nu cred carei zic cum că poate omul afla ispășenie sufletului și iertăciune păcatelor pren faptele lor sau călugăria sau cu postul sau cu alte lucrure care ce-au tocmit sau au scornit oamenii, și aceștia toți nu mărturisesc drept pe Hristos. Iisus Hristos iaste cale la împărăția ceriului – aceasta nu mărturisesc care-i zic că Sf. Maria iaste cale și pentru ea pot veni la împărăția ceriului sau pentru alt lucru.”³⁶

Refuzul cultului sfinților de către protestanți, regăsit în *Tâlcul Evangheliilor* este un rezultat al învățăturilor lor despre distrugerea chipului lui Dumnezeu în om, a predestinației, a confuziei între mântuirea obiectivă și cea subiectivă. De reținut este însă formula folosită în carte: „Sfânta Maria preacurata”³⁷, care nu este numită Născătoare de Dumnezeu sau Purureafecioara și nu-i este recunoscut rolul de mijlocitoare „aceasta nu mărturisesc carei zic că sfânta Maria iaste cale și pentru ea pot veni la împărăția ceriului”³⁸.

Poate fi identificată concepția soteriologică protestantă, ce are la bază teoria satisfacției substitutive. Hristos ne-a mântuit prin Jertfa Sa, un act valoros în sine, săvârșit odată pentru totdeauna într-un moment al istoriei „cu ce derege Iisus Hristos păcatele greșiților: cu moartea sa cea sfântă ce-au pățit pre cruce de lemn”³⁹. Hristos ne-a mântuit pe toți în mod obiectiv și virtual, prin recapitularea tuturor în Sine, în Trupul Său, prin întreg misterul economiei divine, adică prin cele patru acte fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare. Fiul și-a asumat firea omenească și a îndumnezeit-o.

³⁴ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 57 (38 în mss).

³⁵ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 141(177 în mss).

³⁶ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 63-64 (49-50 în mss).

³⁷ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 116 (135 în mss).

³⁸ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 64 (50 în mss).

³⁹ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 173 (177 în mss).

În repetate rânduri se face o critică violentă la adresa ierarhiei superioare⁴⁰: „greșesc și acmu popii, patriarșii, vlădicii, episcopii, egumenii carei împlă în chipul domnilor și mai-marilor”⁴¹, „caută pre patriarși și pre vlădici și pre mitropoliți și pre episcopi și pre călugări și pre popi cum ei sânt și domni și sfetnici domnilor că ce că tac și nu mărturisesc drept pre Hristos, ce grăiesc după voia oamenilor să fie în cinste înaintea lor”⁴². Clerul, în general este asociat cu cărturarii și fariseii: „nu aștepta de la oameni mari, cum sunt patriarșii și papii, mitropoliții, arhiepiscopii, că în toată vremea ei au fost mai aleaneși și mai vrăjmași nedreptății...și în vremea când învăța Iisus Hristos în lume fariseii și episcopii mai mari era popilor, era vrăjmași dreptății”⁴³... „așa era în vremea lu Hristos cărturarii și fariseii ca în vremea noastră așa sânt vlădicii, arhiepiscopii, egumenii, călugării, popii și toți de acela feali”⁴⁴. Este amintită și rivalitatea dintre scaunele apostolice din Roma și Constantinopol care a condus la Marea schismă: „Că n-au fost învățați den duhul lu Hristos papii den Rim și patriarșii den Țarigrad să se sfădească pentru domnia cum cine va fi mai mare”⁴⁵.

Este subliniată însă importanța pastorilor, care au ca sarcină propovăduirea cuvântului: „ținem vacilor și vitelor păstori, iară pre carei sânt păstori sufletelor noastre nu vrăm să dăm nemică – carei ne pasc cuvântul lu Dumnezeu”⁴⁶. „Vai de aceia oameni și popi care nu știe, nece înțeleg Sf. Scriptură să învețe mișelimea”⁴⁷.

În epoca Reformei, la acuza romano-catolicilor că cei ce se despart de instituția bisericească văzută nu mai sunt membri ai Bisericii, Luther enunță principiul conformității cu Scriptura. „Evanghelia sau Cuvântul lui Dumnezeu din ea este creatorul și susținătorul Bisericii invizibile”.⁴⁸ Foarte curând el a formulat al doilea criteriu: primirea

⁴⁰ I. I. CROITORU, *Ortodoxia și Apusul...*, p. 481.

⁴¹ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 155 (199 în mss).

⁴² CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 64 (51 în mss).

⁴³ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 66 (53-54 în mss).

⁴⁴ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 79 (75 în mss).

⁴⁵ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 83 (82 în mss).

⁴⁶ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 95 (102 în mss).

⁴⁷ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 106 (118 în mss).

⁴⁸ Henri STROHL, „La notion de l'Eglise chez les Réformateurs” în rev. *RHPR*, VI-e année, nr 3-4-5/1936, p. 267.

sacramentelor: Botezul și Euharistia, „Duo remanent vera sacramenta, baptismus et coena Domini una cum Evangelio”⁴⁹, concepție ilustrată și în această tipăritură: „Numai acealea sunt beseareci și casele lui Dumnezeu în carele spun oamenilor drept cuvântul lui Dumnezeu cu drept și iaste botezul și cuminecătura după tocmealele lui Iisus Hristos. Iară în care beserecă nu spun cu înțeles să se învețe mișelimea aceia nu iaste sfințită și târnosită.”⁵⁰ În consecință suntem îndemnați: „să viem cu sfinte semnele, cu Botezul și cuminecătura”⁵¹. Nu sunt numite Sfintele Taine, rămân doar semne văzute ale prezenței credinței, ale făgăduinței lui Dumnezeu. Nu devenim creștini prin Botez, nici nu rămânem prin Împărtășanie, acestea sunt doar semne, totul se petrece în mod lăuntric, invizibil, în momentul primirii grației prin cuvânt; sacramentele doar confirmă această realitate.

Respingând mijlocirea sfinților, protestanții nu admit nici rugăciunile pentru cei adormiți, parastasele, pomenirea morților, „că în ceaia lume după ce murim, nece o iertăciune a păcatelor nu iaste, nici slobozenie den iad și den beznă, nici poate derege sufletul tău nimea”⁵².

Biserica Ortodoxă se roagă pentru toți, nu face separație între cei ce țin de aspectul ei văzut și de cel nevăzut, pe baza temeiurilor scripturistice: In 14,14; I Tim 2,1; Ier 16,7; II Mac 12,42.

Reforma protestantă a adus cu sine reînvierea mai multor erezii din epoca Sinoadelor ecumenice, între care și iconoclasmul, mai pronunțat în calvinism decât în luteranism, „Hristos nu va zice: veniți care ați cinstit sfinții morți și trupurile lor ați sărutat...nici nu va zice: Veniți podobitorii și închinătorii icoanelor”⁵³, iconoclasm care a însemnat și o reacție împotriva monahismului: „nu fac drept aceia, bine ca apostolii carei lasă muierile și feciorii și merg de se călugăresc”⁵⁴...nu fac bine călugării că fug în pădure, unde nu lucrează nemică să lucreaze ca ceilalți oameni cu mâinile lor să-ș mămânce sudorile lor – ce încă mănâncă sudorile alător săraci și mișei”⁵⁵.

⁴⁹ *De coena Christi, Confessio Lutheri M*, 1528, in *Opera*, ed. di Jena, tom 3, p. 512.

⁵⁰ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 72 (64 în mss).

⁵¹ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 167 (216 în mss).

⁵² CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 109 (122 în mss).

⁵³ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 140 (177 în mss).

⁵⁴ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 67 (55 în mss).

⁵⁵ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 128 (156 în mss).

Valoarea postului, practicat și recomandat de către Mântuitorul, rânduind de Biserică, precum și cea a castității este contestată: „să nu gândim că pune Hristos posturi...”⁵⁶. „Nu va zice veniți voi postitorilor, famenilor și neînșuraților...”⁵⁷ „postul adoara iaste acesta când postim și ținem și tare ne ferim depre faptele reale și greșale și păcate de tot fealiul”⁵⁸.

Deși îi citează des pe unii din Părinții Bisericii, în special Sf. Ioan Hrisostom și Teofilact al Bulgariei, cel mai probabil cartea este o prelucrare și compilare a unor lucrări, principalul model fiind cartea lui Méliusz Juhász Péter, *Válogatott prédicációk (predici alese)*, 1563⁵⁹.

Impregnat de spiritul calvinismului, *Tâlcul* rămâne „cel mai violent atac scris împotriva identității și spiritualității ortodoxe a poporului român întreprins de către calvinii reformați, în secolul al XVI-lea, surprinzător, prin intermediul unui diacon ortodox”⁶⁰.

4. Molitvenic românesc

Cuprinde o Polojenie (introducere), Molitve: rugăciuni de dimineața, seara, pentru pace, la masă, înainte și după propovăduire, și rânduiri foarte sumare: Botezul, cu rostirea Crezului și formula: „eu, sluga lu Dumnezeu te botez pre tine, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”⁶¹. La Cununie apare o formulă de jurământ similară celei în uz în Biserica reformată: „Eu, juru-mă astăzi înaintea lu Dumnezeu celui viu și înaintea besearecii sfântă a lui cum ceastă față bună iau-o ca mie pre căsătorie de veac în legea lu Dumnezeu și pre ea nu voi lăsa până la moartea mea”⁶². De asemenea regăsim precizarea că: „popa să va vrea poate cununile pune pre capetele lor”⁶³.

Cuminecătura este precedată de o formulă de pocăință: „Sunt păcătos...rogu-te, iartă-mi păcatele...”⁶⁴.

⁵⁶ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 86 (87 în mss).

⁵⁷ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 140 (177 în mss).

⁵⁸ CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 144 (182 în mss).

⁵⁹ Ion GHEȚIE, studiu introductiv, CORESI, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 13.

⁶⁰ N. BENGĂ, „Protestantismul și primele tipărituri românești...”, p. 171.

⁶¹ *Moliteonic rumânesc* în vol. Coresi, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 194 (257 în mss).

⁶² *Moliteonic rumânesc* în vol. Coresi, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 195 (258-259 în mss).

⁶³ *Moliteonic rumânesc* în vol. Coresi, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 198 (263 în mss).

⁶⁴ *Moliteonic rumânesc* în vol. Coresi, *Tâlcul Evangheliilor...*, p. 199 (231-232 în mss).

Urmează tipicul Liturghiei, cu 10 puncte, în centru cu Apostolul, Evanghelia și cuminecarea, apoi Vecernia – Binecuvântarea mică, rugăciunile începătoare, Psalmul 103, 1, 2, 3, 140, 141, 129, 116, o rugăciune și Otpustul – slujba de dimineață – cinci Psalmi – Cântecul den Psalmi și den Evanghelii, 11 la număr și Petrecătura morților.

Este o carte de cântece și slujbe calvine al căror compilator sau traducător se presupune că a fost superintendentul Gheorghe din Sângeorz sau un pastor calvin român din jurul său⁶⁵.

Traducerea prescurtată este din limba maghiară după *Agenda* tipărită de Heltai Gáspár la Cluj în 1551 și 1559, cuprinzând cântece calvine din diferite surse, printre care *Cartea de cântece* a lui Szegedi Gergely, Cluj, 1562.

Acest așa numit Molitfelnic este prima încercare de introducere a cultului reformat în Biserica românească ardeleană⁶⁶.

Tâlcul și Molitfelnicul orientează Biserica românească din Transilvania spre calvinism⁶⁷.

Dacă Coresi a acceptat conștient toate aceste învățături, pentru a-i face plăcere celui ce-i plătea tributul (N. Iorga), sau necunoscător de teologie fiind (Nicolae Sulica), dacă a fost înșelat de calvini, rămâne o problemă greu de rezolvat. După tipărirea acestei cărți devine editor pe cont propriu. De acum înainte a dat o nouă orientare activității sale, punând accent pe tipărirea cărților în slavonește cerute în Țara Românească. Acțiunea de tipărire a cărților în limba slavonă, patronată de domnii și mitropoliții de la sud de Carpați trebuie privită ca o formă de apărare a Ortodoxiei, în fața Protestantismului, care sub pretextul introducerii limbii române în cult, în Biserică în general, propaga învățătura sa. Diaconul Coresi este primul cărturar român care a militat în mod conștient pentru introducerea limbii române în cult⁶⁸.

Cert este că aceste mijloace de convertire a românilor nu și-au lăsat vreo amprentă asupra creștinilor ortodocși.

⁶⁵ I. I. CROITORU, *Ortodoxia și Apusul...*, p. 481.

⁶⁶ Ana DUMITRAN, Gudor BOTOND, Nicolae DĂNILĂ, *Relații interconfesionale româno-maghiare...*, p. 86.

⁶⁷ A. DUMITRAN, et alii, *Relații interconfesionale româno-maghiare*, p. 78.

⁶⁸ Pr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat și Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992, p. 145.

Primul ziar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului „Foaia Bisericească” (1919-1920)

Pr. Prof. dr. Alexandru Moraru
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

1. Demersuri pentru reînvierea vechilor Eparhii de Vad și Feleac, cu scaunul la Cluj

Încă de la început, trebuie să evidențiem faptul că Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului își are rădăcinile în vechile Eparhii de *Vad* (sec. XV-XVII) și *Feleac* (sec. XV-XVI), aproape dispărute în istorie din pricina „stăpânirilor străine” din Transilvania (unguri, austrieci, austro-ungari).

Ideea reînvierii acestor vechi Eparhii, cu scaunul la Cluj¹, a aparținut Marelui Mitropolit *Andrei Șaguna* (1848-1873), de curând trecut în rândul Sfinților Români (în noiembrie 2011); el a plănuțit, totodată, și înființarea, în același timp, a altor noi Eparhii la granița de vest a Transilvaniei, și anume: *Timișoara* și *Oradea*, pe lângă cele existente de până atunci: *Sibiu*, *Arad* și *Caransebeș*.

Condițiile politice neprielnice, dar și neîmplinirea idealului lui Șaguna, de către urmașii săi în scaunul mitropolitan de la Sibiu, a

¹ Materialul privitor la reînvierea Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, a fost luat aproape în întregime din lucrarea noastră: Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, 1921-2006*, ed. a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2006, pp. 40-42.

făcut ca Eparhiile din „planul șagunian” să nu-și găsească ecou decât după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918.

Însă, cel care a dus la îndeplinire visul lui Șaguna a fost, tot un sibian, asesorul (consilierul) arhiepiscopesc *Nicolae Ivan*², mai apoi arhimandrit, care, în Ședința Consistoriului arhidiecezan de la Sibiu din 3/16 februarie 1919 a pus problema întemeierii Episcopiei Clujului. Tot el a propus să se facă demersuri către Consiliul Dirigent din Cluj pentru a fi de acord cu înființarea acestei Eparhii, cu rădăcini în Eparhiile de Vad și Feleac amintite mai sus.

Propunerile făcute de Nicolae Ivan au fost dezbătute în Ședința Sinodului arhidiecezan din Sibiu în 17/30 aprilie 1919, când a fost aleasă o Comisie cu misiunea de a pregăti lucrările pentru alegerea unui Consistor pentru viitoarea Episcopie din Cluj. Menționăm că din partea Centrului Eparhial din Sibiu a fost delegat asesorul Nicolae Ivan, ca președinte al Comisiei pregătitoare; aceasta a fost alcătuită din președinte și șase deputați „clujeni” (*Teodor Herman, Vasile Duma, Valer Moldovan, Vasile Almășan, Gavril Buzura și Pavel Roșca*), completată, apoi, cu alți șapte membri (trei clerici și patru mireni: *Vasile Gan, Petru Popovici și Tului Roșescu*, preoți, iar din partea mirenilor: *Vasile Pahone, Ioan Pop, Remus Pașca și Nicolae Vulcu*).

Prima întâlnire a acestei comisii a avut loc în 19 iunie / 2 iulie 1919, care a pregătit lucrările de înființare a Episcopiei Clujului; în urma acestei întâlniri, asesorul Nicolae Ivan, în calitate de președinte, a făcut un Raport privitor la dezbaterile de la Cluj, pe care le-a înaintat, apoi, Sinodului arhidiecezan din Sibiu.

Într-o ședință extraordinară a Sinodului arhidiecezan din Sibiu (7/20 iulie 1919) s-a hotărât, între altele: a) să se aleagă un Consistor la Cluj, alcătuit din 27 membri, clerici și mireni, coordonat de cel de la Sibiu; b) președintele acestuia trebuia să-și înceapă activitatea de la 1 octombrie 1919 și c) jurisdicția Consistoriului de la Cluj se extindea asupra a 12 Tracte (protopopiate) și anume: *Abrud, Alba Iulia, Bistrița,*

² Amănunte despre viața și activitatea episcopului Nicolae Ivan, vezi la: Nicolae Vasiu, Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan (1855-1936), ctitorul Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, ed. a II-a, îngrijită de Pr. Iustin Tira, cu binecuvântarea ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Andrei al Clujului, Maramureșului și Sălajului, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2015, 480 p. + anexe.

Chioar, Câmpeni, Cluj, Dej, Lupșa, Reghin, Târgu Mureș, Turda și Unguraș, iar de la 1 ianuarie 1920 s-au adăugat încă 10 parohii din Tractul Târnăveni.

După o intensă muncă depusă de președintele Nicolae Ivan între anii 1919-1921, autoritățile de Stat de la București, printr-o Lege din 22 iunie 1921 au aprobat reînființarea *Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, cu sediul la Cluj, Lege publicată în „Monitorul Oficial” din 18 iulie 1921, de când a și intrat în vigoare (Cf. Decretului regal Nr. 3235/1921).

Pe baza Legii și a Decretului regal, pomenite mai sus, în 15/28 septembrie 1921 a fost ales primul episcop al Clujului, Arhimandritul Nicolae Ivan (hirotonit arhiereu la Sibiu, în 8/21 noiembrie 1921 și instalat la Cluj, în Biserica „din Deal”, la 6/19 decembrie 1921); a păstorit la Cluj cu realizări de seamă, până la trecerea sa la Domnul (3 februarie 1936).

Aminteam mai sus că, în Ședința extraordinară a Sinodului arhiepiscopar din Sibiu (7/20 iulie 1919), la punctul 2 al acesteia, se prevedea ca: președintele Consistoriului de la Cluj să-și înceapă activitatea aici la 1 octombrie 1919; această dată se află și pe întâiul număr al primului ziar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, numit *Foaia Bisericească*.

2. Ziarul „Foaia Bisericească”

După cum s-a arătat deja, încă de la primul număr al acestui ziar, *Foaia Bisericească* (An I, Nr. 1), el s-a dorit să fie „Organul Eparhiei Ortodoxe Române din Dieceza Clujului” și că va apărea „odată pe lună și de câte ori cere trebuința”; din nefericire, din lipsă de mijloace materiale, ultima precizare n-a putut fi onorată și după șase numere, ziarul și-a și încheiat „viața”.

Întrucât au fost numere puține, acestora nu li s-a dat cuvenita importanță, deși, în realitate, sunt de o mare valoare documentară; dar și dintre acestea, s-au aflat abia patru numere, în Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca și ele păstrate în condiții necorespunzătoare.

Cât privește cele patru numere, ele au apărut după cum urmează: *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, Cluj, 1 octombrie 1919, 8 p.; *Foaia Biseri-*

cească, An I, Nr. 2-3, Cluj, 25 decembrie 1919, 12 p.; *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 4, Cluj, 1 martie 1920, 8 p.

Ultimele două numere (cinci și șase) din *Foaia Bisericească* ar fi putut să apară cuplate (în două numere) sau în două numere separate, probabil în vara și/sau toamna anului 1920, când această apariție și-a încheiat activitatea.

Temele ce se află în *Foaia Bisericească* (ortodoxă) de la Cluj pot fi împărțite în trei secțiuni: I) *Cuvinte către cititori*; II) *Documente privitoare la înființarea Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului (1919-1920)*; III) *Încunoștințări oficiale*.

În cele de mai jos le vom prezenta pe fiecare în parte.

I) Cuvinte către cititori

Așa-zisul „Cuvânt înainte”, numit *Către onorații cetitori!* ne dezvăluie că în Ședința plenară din 4 septembrie 1919 s-a hotărât să apară *Foaia Bisericească*, pentru ca prin ea să se comunice „cu oficiile protopopești și parohiale circularele mai de importanță și măsurile pentru o administrație mai promptă și mai cu efect”³.

Iată câteva idei din Cuvântul către cititori: a) ziarul *Foaia Bisericească* avea să se trimită la toate parohiile și protopopiatele Consistoriului de la Cluj, iar la sfârșitul anului, „când se va lega, ... va forma o parte întregitoare a arhivei fiecărui oficiu parohial”; b) fiecare parohie se va abona în mod obligatoriu, „cu o taxă trilunară de 20 cor.”, ce se va trimite la „Cassa diecezană” din Cluj. După primirea primului număr, clericii vor citi cele două Circulare din acesta (nr. 2 și nr. 20) păstoriților lor, după care trebuiau să trimită, prin intermediul protopopiatelor, în cel puțin 15 zile, „toate datele referitoare la școala” din fiecare parohie.

În cele ce urmează, vom analiza conținutul fiecărei circulare pomenite (2 și 20).

În Circulara nr. 2, semnată de președintele Consistoriului Clujean, Nicolae Ivan⁴, se arată, între altele, și binefacerile Unirii celei Mari (1918); de pildă, prin legea (reforma) agrară, după veacuri de umilințe, vor fi împroprietăriți și românii din Transilvania; se va îngădui

³ Cf. *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, Cluj, 1 octombrie 1919, p. 1.

⁴ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, pp. 2-3.

votul universal, prin care și transilvănenii își vor trimite deputați și senatori în Parlamentul României, pentru a le susține interesele lor firești; se va pune accentul pe *seriozitatea în muncă, dragostea față de Biserica străbună și față de școală*, pentru a se promova o reprezentativă intelectualitate românească; se dorea *implicarea preoțimii și a intelectualității românești* în educarea sănătoasă a fiilor neamului nostru; se preconiza *îndrumarea românilor în alegerea unor meserii*, care să le deschidă drumul spre o bunăstare materială, de care vor beneficia între altele, Biserica, Școala, așezămintele sociale, instituțiile umanitare și de folos obștesc; din fața Sfintelor Altare *să fie propovăduită Evanghelia „binelui și a dreptății”*, înlăturându-se, astfel, toate inechitățile sociale; *preoții să fie adevărați apostoli ai lui Iisus Hristos în lume*, atât printr-o misiune intensă, cât, mai cu seamă, prin exemplul lor personal; *să se depună eforturi susținute pentru a se împlini idealul nobil de a se înființa o Episcopie ortodoxă românească, în Cluj, capitala culturală a Transilvaniei*.

Circulara Nr. 20/1919 (tot din 4 septembrie 1919), semnată de președintele Nicolae Ivan și Pr. Dr. Sebastian Stanca⁵, referent școlar, adresată centrelor protopopești și parohiale, evidențiază rolul însemnat pe care îl are școala, în progresul cultural și social al unui popor, în cazul de față, al românilor din Transilvania; pe de altă parte, Biserica străbună, prin mijloacele ei duhovnicești, poate „să dea statului românesc cetățeni integri, caractere morale nepieritoare”.

Pentru a se constata situația reală a școlilor confesionale ortodoxe de pe raza teritoriului Consistoriului Eparhial din Cluj, au fost alcătuite un număr de 21 de întrebări (pentru protopopi și preoți) din care să reiasă, între altele, dacă există școli în fiecare localitate (ortodoxă sau de altă confesiune); date despre edificiul școlii și starea acesteia; dacă există mobilier și rechizite școlare; dacă există învățător calificat sau nu și de când funcționează; cine îl plătește, Statul sau Biserica, sau fiecare în părți egale; dacă învățătorul – învățătorii are/au locuință, pământ sau alte beneficii de la biserică sau de la credincioși; dacă învățătorul îndeplinește și postul de cantor la biserică și ce beneficii mai are; cu ce sumă participă Biserica la

⁵ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, pp. 3-4.

susținerea școlii; dacă școala are grădină de pomi, cultivată sau necultivată; dacă școala are și alte așezăminte, cantină, cor ș.a.; de cine sunt conduse ele; dacă școala are bibliotecă și ce cărți se află în ele; câți copii ortodocși sunt obligați să meargă la școală și care este clasificarea lor după vârstă; cine conduce școala; dacă preotul local are calificare pedagogică și dacă a mai făcut servicii de învățător ș.a.; în încheiere, se precizează că de acum înainte statul va oferi întregire de salariu învățătorilor confesionali, precum și alte beneficii de care se bucură învățătorii din învățământul de stat; în același timp, vor fi remunerați de la stat și preoții care îndeplinesc, în localitatea respectivă, funcția de învățător.

Tot în acest capitol se include și *Hrisovul de ctitorire*⁶, semnat de președintele Consistoriului de la Cluj, Nicolae Ivan, din ziua de 7 iulie 1919, editat la Sibiu și iscălit de către deputații sinodali de aici, prin care s-a creat un fond (din partea celor ce au subscris la această inițiativă), „pentru înălțarea unei sfinte biserici catedrale în cetatea de Dumnezeu dăruită nouă a Clujului”.

În acest *Hrisov* s-a specificat că el s-a alcătuit „în ziua istorică a deschiderii Sinodului arhidiecezan, întrunit în Adunarea extraordinară pentru alegerea celui dintâi Consistor diecezan al sfintei episcopii a Clujului”, prin urmare, într-un moment când, de fapt, s-a pus „piatra de temelie” a noii Eparhii Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului. De remarcat că daniile deputaților sinodali de la Sibiu din 7 iulie 1919 constituie începutul colectei pentru înălțarea Catedralei Eparhiale Ortodoxe din Cluj, care a luat ființă între anii 1923-1933.

Întrucât *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, a apărut în data de 25 decembrie 1919, era firesc să se găsească aici și un scurt material privitor la acest mare eveniment din viața umanității, *Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*. Acesta a fost scris de către asesorul consistorial de la Sibiu, Pr. Pompei Morușca, viitorul episcop al românilor ortodocși din America (cu numele Policarp); el și-a intitulat acest material: „Și Cuvântul trup s-a făcut...”⁷. După ce a arătat importanța și semnifica-

⁶ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, Cluj, 25 decembrie 1919, p. 1.

⁷ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 5-6.

ția Sărbătorii Nașterii Domnului (care este începutul mântuirii neamului omenesc), accentuează faptul că Iisus Hristos și-a încredințat continuarea operei Sale mântuitoare, *Sfinților Apostoli*, iar aceștia, la rândul lor, *Episcopilor*, *Preoților* și *Diaconilor*, până la sfârșitul veacurilor. Dar, de această încredințare mântuitoare, trebuie să fie conștienți toți slujitorii Domnului; sufletul lor „trebuie să fie curat, ca razele soarelui, care luminează lumea, faptele ... lor ... văzându-le ... credincioșii ... să preamărească pe Tatăl din ceruri”; clerul trebuie „să adune în jurul său mulțime de popor, să-l învețe ca și odinioară în biserică, la poalele muntelui, la țărmul lacului, la fântâna lui Iacob, în casă, la marginea drumului. Să cheme pe cei nevoiași și ei vor veni, ca și atunci, cu dragoste și plini de încredere. Să întărească pe văduva ce și-a pierdut singurul reazim, să mângâie pe surorile, care nu mai au pe fratele lor, să vegheze la căpătâiul bolnavilor. Să caute oaia cea pierdută, să strângă la piept cu căldură pe fiul rătăcit, care se întoarce, să întindă mâna păcătoasei, pentru ca să o ridice din prăpastia pierzării. Așa trebuie să trăiască mai departe Hristos între oameni *prin noi*”.

În final, se arată că după o lungă perioadă plină de opreliști și suferințe, românii din Transilvania, în frunte cu preoții lor, au datoriat morală de a promova *pacea* între oameni, „*legea dragostei*”, dată de Hristos, *dreptatea deplină*, pe baza *dreptății Dumnezeuiești*”, care va trebui să stea „la temelia tuturor legiuirilor și dragostea creștinească ... care ... să străbată orice alcătuire socială”, fiindcă numai atunci „vom fi părtași fericirii vremelnice și ne va fi dat și pedestalul spre înălțare la mântuirea veșnică”.

O altă temă din cadrul acestui capitol este un *Chestionar*⁸ privitor la a) Datele personale ale preotului ori ale capelanului și ale învățătorului, în 13 puncte; b) Starea familială; c) Starea materială și retribuțiile împreunate cu oficiul; d) Biserica; e) Cimitirul; f) Averele bisericii; g) Casa parohială; h) Comuna bisericească; i) Comuna politică; de fapt, un chestionar important, prin care s-a dorit să se afle situația reală a preotului și a învățătorului, cu instituțiile pe care le conduceau Biserica și Școala, și raportul acestora cu administrația laică (politică) din localitățile lor.

⁸ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 6-9.

O problemă importantă, rezolvată de Consistoriul Eparhial de la Cluj, în 10 ianuarie 1920, a fost una de ordin financiar, precum rezultă dintr-un *Ordin circular referitor la încasarea dărilor bisericești*⁹. De pildă, s-a convenit ca „dările bisericești” să fie încasate de către casierul fiecărei comune; iar când va fi realizată o sumă consistentă (1000 de coroane), aceasta să fie transmisă casierului bisericii, care își va asuma responsabilitatea asupra acestor bani, ce vor fi folosiți pentru nevoile parohiei; era o măsură înțeleaptă ce ferea pe oamenii bisericii de greșeli contabilicești, dar și de tentația de a se îmbogăți cineva din banii parohienilor.

II) Documente privitoare la înființarea Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului (1919-1920)

Foaia Bisericească de la Cluj, începând cu primul său număr¹⁰, a publicat documentele privitoare la demersurile ce aveau drept scop înființarea Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului dintre anii 1919-1920.

De pildă, în 3/16 februarie 1919, asesorul Nicolae Ivan a înaintat o solicitare Consistoriului Eparhial din Sibiu, prin care reamintea faptul că visul lui Andrei Șaguna de a se înființa o Episcopie la Cluj (în afară de alte două, la Timișoara și Oradea), a început să prindă contur abia într-o ședință a Consistoriului sibian din 1909; încă de pe atunci s-a făcut împărțirea teritoriului Arhiepiscopiei sibiene, cu 12 protopopiate, pentru Dieceza de la Cluj, care ar fi însumat aproximativ 300.000 suflete din Transilvania de Nord; la început urma să fie înființat un Consistoriu ortodox la Cluj, în frunte cu un vicar. Din nefericire, după 1909, nu s-a mai întâmplat nimic cu privire la viitoarea Dieceză de la Cluj, din motive subiective, susținute de către mitropolii sibieni de până la Marea Unire din 1918.

În acest demers, Nicolae Ivan a arătat, între altele, că aceste părți românești, datorită distanței, foarte rar au fost vizitate de către ierarhii de la Sibiu, motiv pentru care aproape toate bisericile din aceste părți au fost sfințite numai de către protopopii locului; că prozelitismul uniatic a făcut aici ravagii; că în aceste zone sunt cei mai mulți analfabeți români din întreaga Transilvanie, din pricină că erau puțini

⁹ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 4, Cluj, 1 martie 1920, p. 6.

¹⁰ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, Cluj, 1 octombrie 1919, pp. 4-6.

dascăli; că școlile confesionale ortodoxe erau neglijate; că parohiile ortodoxe au fost împiedicate de a avea pământ, asemenea celorlalte confesiuni; moralitatea credincioșilor a început să lase de dorit din lipsa unui înalt păstor sufletesc, fiindcă în prezența acestuia disciplina și cultura românească ar fi avut șanse de progres evident (bisericesc și cultural).

Toate aceste neajunsuri puteau fi înlăturate datorită faptului că centrul cultural al Clujului avea atunci un însemnat număr de intelectuali români; iar prin înființarea, într-o primă fază, a unui Consistoriu ortodox aici, se putea să se dea ființă unei tipografii, unei librării, unui ziar, unui calendar care să răspândească lumină și cultură între românii din Nordul Transilvaniei; orice întârziere ar fi o mare pierdere pentru Biserică și Națiunea română.

În consecință, Nicolae Ivan a propus, Consistoriului Eparhial din Sibiu, să facă un memoriu Consiliului Dirigent al țării, „în care să se ceară de urgență încuviințarea ... concluzului Nr. 67 din 1909, prin care s-a declarat ... deja ... înființarea Episcopiei din Cluj și totodată să ... se ... pună la dispoziție pentru anul 1919 și mijloacele de circa 100.000 până la 200.000 coroane pentru organizarea eparhiei celei noi în frunte cu un vicar și cu un Consistor, ... precum ... și ... cu ... personalul necesar” acestuia.

Demersul lui Nicolae Ivan, aprobat în unanimitate de către Consistoriul arhiepiscopesc din Sibiu (3/16 februarie 1919), a fost înaintat Sinodului Mitropoliei Ardealului (ținut tot la Sibiu), cu rugămintea de a se pune în aplicare Concluzul Nr. 67/1919, cu privire la înființarea unei Episcopii la Cluj.

Pentru a se face pași vizibili în această direcție, Consistoriul a ales câțiva reprezentanți din cadrul acestuia, care să facă demersurile necesare către Consiliul Dirigent, pentru a se înființa, într-o primă etapă, un Consistoriu ortodox la Cluj, în frunte cu un asesor-vicar; la rândul său, Consistoriul respectiv, trebuia să facă alte eforturi pentru înființarea unei Episcopii Ortodoxe la Cluj.

În paralel, urma să se lucreze la schimbarea *Statutului Organic* cu privire la organizarea Mitropoliei Transilvaniei, în care să fie inclusă și Eparhia Clujului, pe lângă cea a Oradiei (înființată în 1920).

În același timp, s-a accentuat rolul cultural al Clujului și beneficiile de care ar putea să se bucure și românii din partea de Nord a Transilvaniei, prin intermediul Universității românești de aici, dar și în latura duhovnicească, prin înființarea unei Episcopii Ortodoxe în inima românismului din aceste teritorii străbune.

În ordine cronologică, este publicat un Extras din Protocolul sinodului arhiepiscopozan (ședința a V-a, din 17/30 aprilie 1919).¹¹

La Concluzul Nr. 101, se fac propuneri pe tema înființării unei Episcopii Ortodoxe la Cluj; raportorul Dr. Valer Moldovan, pleacă în prezentarea acestei probleme de la importanța istorică a vechilor Episcopii de Vad și Feleac pentru românii ortodocși din partea de Nord și de Est a Transilvaniei, care au fost un „scut” pentru aceștia atât în apărarea ființei naționale, cât și a credinței străbune, în fața „stăpânirilor străine”, precum și a prozelitismului catolic și protestant, de-a lungul vremii, din aceste ținuturi; de aceea, visul lui Andrei Șaguna de a înființa o Episcopie Ortodoxă românească la Cluj, în părțile fostelor Eparhii de Vad și Feleac era unul pe deplin îndreptățit; pentru acest motiv, raportul pomenit a adus argumente și din demersurile făcute de la Șaguna încoace în cadrul unor Sinoade arhiepiscopozane, în sprijinul întemeierii unei noi Episcopii la Cluj; într-o primă fază s-a invocat și modelul Consistoriului Ortodox de la Oradea (existent la acea dată, care a dus, după cum s-a spus, la înființarea unei Episcopii ortodoxe deja în anul 1920).

La propunerea deputatului Nicolae Bălan (viitorul mitropolit al Transilvaniei), conform Concluzului Nr. 102, din cadrul Sinodului arhiepiscopozan din Sibiu, au fost nominalizați, din cuprinsul teritoriului viitoarei Eparhii de la Cluj, pentru constituirea Consistoriului clujean, următorii deputați (clerici și mireni): *Teodor Herman*, *Vasile Duma*, Dr. *Valer Moldovan*, *Vasile Almășan*, Dr. *Gavril Buzura* și Dr. *Pavel Roșca*; la propunerea deputatului Teodor Herman această comisie mai putea fi completată, pe viitor, și cu alte persoane importante din Eparhia de la Cluj, iar deputatul Dr. *Octavian Sglimbea* (cf. Concluzului Nr. 103) l-a nominalizat ca asesor delegat de la Sibiu, pe deputatul *Nicolae Ivan*, propuneri care au primit unanimitate de voturi.

¹¹ *Foia Bisericească*, An I, Nr. 1, pp. 6-8.

În urma acestor propuneri, în data de 3/16 iunie 1919, vicarul arhiepiscopesc *Ilarion Pușcariu* a înaintat Consistoriului arhidiecezan Actul Nr. 4318/1919 Plen, prin care se arată că, potrivit concluzelor sinodale Nr. 102 și 103/1919, deputatul *Nicolae Ivan* convocase deja, în 2 mai 1919, comisia sinodală clujeană formată din cei șase deputați amintiți mai sus, la Sibiu, în care s-au mai cooptat și alți membri: clericii *Vasile Gan* și *Petru Popoviciu*, iar din partea mirenilor: *Dr. Vasile Pahone*, *Dr. Ioan Pop*, *Dr. Remus Pașca* și *Nicolae Vulcu*, stabilindu-se, tot atunci, pe viitor, o nouă întâlnire la Cluj.

La acea întâlnire au fost prezenți următorii membri: 1) *Teodor Herman* – prot. Dej; 2) *Vasile Duma* – prot. Reghin; 3) *Vasile Gan* – prot. Ofenbaia (Baia de Arieș); 4) *Petru Popoviciu* – prot. Abrud; 5) *Dr. Gavril Buzura* – avocat Lăpuș; 6) *Dr. Pavel Roșca* – prof. Institutul Teologic-Pedagogic Sibiu; 7) *Nicolae Vulcu* – proprietar Iceland (azi, jud. Mureș); 8) *Tuliu Roșescu* – prot. Cluj; 9) *Dr. Alexandru Dragomir* – avocat Cluj.

În cadrul acestei întâlniri s-au făcut, între altele, următoarele propuneri: 1) instituirea de urgență a unui Consistoriu la Cluj; 2) s-au luat hotărâri privitoare la personalul ce avea să lucreze în cadrul Consistoriului clujean; 3) s-a făcut o evaluare cu privire la cheltuielile Consistoriului; 4) s-a hotărât convocarea unui Sinod arhidiecezan extraordinar pentru alegerea Consistoriului de la Cluj; 5) s-a decis ca impozitele bisericești pe întreg anul 1919 să se încaseze, deocamdată, în casieria Consistoriului de la Sibiu; 6) s-a proiectat împărțirea fondurilor arhidiecezane; 7) s-a proiectat înființarea unei tipografii și a unei librării pe lângă Consistoriul de la Cluj, eventual, în legătură cu tipografia arhidiecezană din Sibiu; 8) s-a stabilit numărul „populației episcopiei celei nouă din Cluj cu 270.000 suflete, în 322 parohii”; 9) s-a proiectat o eventuală nouă împărțire a cercurilor electorale pentru Sinodul arhidiecezan; 10) s-a proiectat ca noul Consistoriu de la Cluj să-și înceapă activitatea la data de 1 octombrie 1919; toate aceste hotărâri au fost înaintate Sinodului arhidiecezan din Sibiu și cu alte câteva propuneri: noua Eparhie a Clujului să aibă sub jurisdicția sa, tot 12 protopopiate, amintite mai sus; unul dintre cei patru asesori consistoriale sibieni să fie delegat să organizeze Consistoriul ortodox de la Cluj; în final, s-au luat și anumite hotărâri. Sinodul arhidiecezan

a votat bugetul proiectat pentru noua Eparhie din Cluj; s-a decis problema împărțirii fondurilor pentru Eparhia clujeană; s-a hotărât completarea Statutului Organic, privind noua organizare a Mitropoliei Transilvaniei, pentru a se putea alege primul episcop la Cluj; toate aceste demersuri trebuiau să fie duse la îndeplinire de către Consistoriul din Cluj, în colaborare cu cel al Arhidiecezei Sibiului; când toate demersurile vor fi încheiate, se va purcede la declararea înființării Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, cu scaunul la Cluj.

Un alt act important, publicat în *Foaia Bisericească* (An I, nr. 2-3, 1919) este un *Extras din Protocolul Sinodului arhidiecezan extraordinar. Ședința a II-a, ținută la 7/20 iulie 1919*¹².

La Concluzul Nr. 7 al Sinodului s-a pus problema alegerii Consistoriului ortodox din Cluj, precum și a președintelui său.

În urma discuțiilor s-a ales un Consistor Ortodox la Cluj, format din 27 membri; în fruntea acestuia urma să fie ales și un președinte; Consistoriul urma să-și înceapă activitatea la 1 octombrie 1919; jurisdicția Consistoriului se extindea asupra a 12 protopopiate; asesorii (membrii) trebuiau să fie aleși pe un termen de trei ani, numai din teritoriul viitoarei Episcopii a Clujului; președintele și asesorii Consistoriului din Cluj urmau să primească salarii din fondul general administrativ până la 1 ianuarie 1920 și eventual, și pe mai departe, până la împărțirea fondurilor între Sibiu și Cluj; salariile nu puteau fi mai mici decât ale asesorialor Consiliului arhidiecezan din Sibiu; Consistoriul de la Cluj trebuia să-și aleagă singur referenți salariați; spesele de transport a arhivei, a casei de fier, a mobilierului, de mutare a președintelui urma să se suporte din fondul general de 100.000 coroane; bugetul ordinar care a fost prezentat „de ancheta de la Cluj, cu intrate de cor. 199.000 și eșite cor. 198.000, se aprobă”.

La Concluzul Nr. 10 al Sinodului arhidiecezan extraordinar¹³ este prezentată alegerea Consistoriului pentru noua Dieceză a Clujului; a fost aleasă comisia de scrutin, formată din deputații *Lazăr Triteanu* (vii-

¹² *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, Cluj, 25 decembrie 1919, pp. 2-4; xxx, *Actele Sinodului ordinar al Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj în anul 1921*, Cluj, 1921, p. 104 u.; Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, 1921-2006*, ed. a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2006, pp. 337-338.

¹³ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 3-4.

torul episcop al Romanului) și *Dr. Octavian Sglimbea*; după o pauză de 10 minute s-a purces la alegerea asesoriilor (membrilor) pentru Consistoriul ortodox din Cluj; la apelul făcut, au răspuns prezent și au votat un număr de 36 de deputați; la sfârșit, s-a constatat următoarea situație:

a) În *senatul bisericesc*: *Dr. Ioan Lupaș* a întrunit 36 voturi; *Vasile Duma*, 36 voturi; *Vasile Gan*, 36 voturi; *Grigore Pletosu*, 36 voturi; *Tuliu Roșescu*, 36 voturi; *Iovian Mureșan*, 36 voturi; *Petru Popoviciu*, 36 voturi; *Ion Iliescu*, 36 voturi și *Simion Ciuca*, 36 voturi;

b) În *senatul școlar*: *Dr. Onisifor Ghibu*, 36 voturi; *Dr. Sebastian Stanca*, 36 voturi; *Aurel Muntean*, 36 voturi; *Dr. Sextil Pușcariu*, 36 voturi; *Nicolae Bogdan*, 36 voturi; *Dr. Ion Mateiu*, 36 voturi; *Dr. Gheorghe Wilt*, 36 voturi; *Dr. Valer Moldovan*, 36 voturi și *Dr. Vasile Pahone*, 36 voturi;

c) În *senatul epitropesc*: *Pompei Morușca*, 36 voturi; *Zaharia Man*, 36 voturi; *Virgil Nistor*, 36 voturi; *Dr. Alexandru Dragomir*, 36 voturi; *Antoni Mandea*, 36 voturi; *Iosif Popescu*, 36 voturi; *Dr. Zosim Chirtop*, 36 voturi; *Ioan Herman*, 36 voturi și *Dr. Gavril Buzura*, 36 voturi.

În temeiul rezultatului de mai sus, toți cei nominalizați au fost declarați asesori aleși ai Consistoriului Ortodox Român din Cluj.

La Concluzul Nr. 11, se constată alegerea președintelui Consistoriului clujean¹⁴; la apelul nominal au răspuns prezent, 38 de deputați; dintre aceștia, *Nicolae Ivan* și *Pavel Roșca* s-au abținut de la vot; în consecință, au mai rămas 36 de deputați; la încheierea votului s-a aflat următoarea situație: *Nicolae Ivan* a primit 29 voturi; *Petru Popoviciu*, 1 vot; *Dr. Vasile Saftu*, 1 vot, iar 5 bile au rămas albe; în urma acestui vot, *Nicolae Ivan* a fost declarat președinte al Consistoriului ortodox din Cluj.

Vrednică de semnalat este și *Adresa Consistoriului Arhidiecezan către Consiliul Dirigent – Resortul Cultelor și Instrucțiunii Publice Loco [Sibiu] din 3/16 septembrie 1919*¹⁵; în această adresă (Nr. 1085/919 Plen), s-a făcut o privire generală asupra situației grele a românilor din Transilvania și Banat din istoria „stăpânirilor străine” de aici; s-a evidențiat faptul că la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului următor (al XVIII-lea) a fost desființată abuziv Mitropolia Ortodoxă de la Alba Iulia, o parte din românii din Transilvania, prin

¹⁴ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, p. 4.

¹⁵ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 1-3.

înșelăciune și forță, au fost trecuți la unirea cu Biserica Romei; Mitropolia Albaiuliană a fost degradată la rang de Episcopie; vreme de opt decenii Episcopia Ortodoxă Română din Transilvania a fost condusă de ierarhi sârbi; scaunul episcopal ortodox a fost mutat apoi la Rășinari și Sibiu; că vlădica Andrei Șaguna a dorit, între altele, înființarea unei Episcopii Ortodoxe la Cluj, în inima culturală a Transilvaniei, lăsând chiar o sumă consistentă pentru realizarea acestui nobil ideal românesc.

În Adresă se mai specifică faptul că, nu mult după trecerea la Domnul a mitropolitului Andrei Șaguna, în 1881, Sinodul arhidiecezan de la Sibiu, prin Concluzul Nr. 73/881, precum și prin cel al Congresului mitropolitan (Nr. 243/878), s-a hotărât să se înființeze o Episcopie la Cluj.

Vreme de aproape patru decenii problema „înființării unei Episcopii cu centru[l] în Cluj a fost în permanență la ordinea zilei, a fost studiată în anchete, a fost ... la ... urmă rezolvată definitiv prin congresul din 1909” (Concluzul 67 de la 7/20 octombrie); s-a stabilit atunci și „proiectul de arondare ... și în care ... a fost votată ... 1/8-a parte din venitul fondului general administrativ pentru acoperirea cheltuielilor de administrație ...”, în vederea înființării Episcopiei Ortodoxe de la Cluj; păcat că nici ierarhii de la Șaguna până la 1918, n-au depus eforturi susținute pentru îndeplinirea idealului șagunian.

S-au adus, apoi, argumente concrete, cum că, în partea de Nord a Transilvaniei a ajuns foarte rar un ierarh ortodox; că „analfabeții sporesc și învățătorii sunt puțini, școlile sunt neglijate și prozelitismul a fost ravagii mari, între credincioșii noștri, părașiți, uitați și lăsați în grija sorții”.

Pentru toate aceste motive serioase, Consistoriul arhidiecezan, în ziua de 3/16 septembrie 1919, a votat în unanimitate, înființarea unei Episcopii Ortodoxe la Cluj, cu solicitarea ca această hotărâre să primească și acordul Consiliului Dirigent de la Sibiu; în același timp, s-au înaintat și câteva soluții de ordin financiar și administrativ, pentru ca noua Episcopie clujeană să ia ființă cel mai curând posibil.

Printr-o nouă adresă din 22 august / 4 septembrie 1919¹⁶, a Consistoriului arhidiecezan către Consiliul Dirigent, s-a notificat înce-

¹⁶ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 3-4.

perea activității Consistoriului diecezan din Cluj, iar Resortul Cultelor și Instrucțiunii Publice, prin rezoluțiile Nr. 13494/919 și 23321/919, „recunoștea existența consistoriului ortodox român din Cluj, prin activarea căruia, numărul considerabil al Românilor ortodocși din părțile nordice ale Transilvaniei își primește conducerea bisericească proprie de care s-a bucurat în secolele X-XVII și de care a fost despoiat numai prin vitregia vremurilor și prin spiritul agresiv pururi ostil față de biserica ortodoxă română, al cârmuirilor care s-au succedat în Transilvania”.

În același timp, Consiliul Dirigent a hotărât că, de la 1 ianuarie 1920, „va corespunda direct cu Consistoriul de la Cluj”, în toate problemele sale de ordin financiar, administrativ, cultural ș.a.

Din coloanele ziarului *Foaia Bisericească* (An I, Nr. 2-3/1919), aflăm că *Prima ședință plenară* a Consistoriului ortodox al diecezei Clujului a avut loc în data de 22 august / 4 septembrie 1919¹⁷, la Protopopiatul tractului Cluj (de lângă Biserica din Deal), la care au participat asesorul *Nicolae Ivan*, Prof. Dr. *Ioan Lupaș*, *Tuliu Roșescu*, *Vasile Duma*, *Grigorie Pletosu*, *Vasile Gan*, *Petru Popovici*, *Iovian Mureșan*, *Ion Iliescu*, Dr. *Sebastian Stanca*, *Aurel Mureșan*, Dr. *Gheorghe Wilt*, Dr. *Vasile Pahone*, *Pompei Morușca*, *Virgil Nistor*, *Zaharia Man*, Dr. *Zosim Chirtop*, Dr. *Gavril Buzura*, Dr. *Alexandru Dragomir*, *Ioan Herman* și *Antoni Mandea*.

După slujba de deschidere (Te-Deumul), președintele Consistoriului a ținut un cuvânt în care a arătat „importanța istorică a zilei”, îndemnând pe fiecare membru în parte să depună eforturi pentru înființarea Episcopiei Ortodoxe de la Cluj.

S-au reamintit aprobările de până acum, pentru înființarea Consistoriului diecezan de la Cluj; s-a depus jurământul asesorilor (membrilor) Consistoriului; s-a făcut alegerea personalului Consistoriului clujean; nu s-a ales referentul economic, postul lăsându-se în seama lui *Nicolae Ivan*; s-a ales, în schimb, referentul școlar, în persoana Pr. Dr. *Sebastian Stanca*, referentul în senatul epitropesc, Pr. *Pompei Morușca*, secretarul Consistoriului, Pr. *Virgil Nistor*, jurist consult, Dr. *Alexandru Dragomir*, casier, vicecolonelul pensionar *Ioan Herman*, controlor-contabil, *Antoni Mandea* și protocolist-arhivar, *Aurel Todoruțiu*.

¹⁷ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 4-5.

S-a mai hotărât ca ședințele plenare ordinare să aibă loc de patru ori pe an, iar cele extraordinare de câte ori este nevoie; Dieceza Cluj va avea 20 de cercuri electorale, cu protopopiatul Alba Iulia; s-a anunțat că până la această primă ședință plenară s-au adunat 55.500 coroane pentru zidirea Catedralei Ortodoxe din Cluj; s-a hotărât strângerea de fonduri în parohii și protopopiate pentru susținerea Consistoriului; s-au stabilit salariile pentru funcționarii Consistoriului; activitatea Consistoriului să fie prezentată clerului și credincioșilor încă din primul număr al „Gazetei oficiale” a Consistoriului; să se simplifice problemele administrative, „făcându-se cât mai puțin birocratism”; „preocuparea de căpetenie să fie o vie propagandă religioasă și îndată ce împrejurările permit, să înceapă acțiunea de trezire și întărire a simțului religios și cultivarea dragostei și interesului față de instituțiile bisericești-școlare, sociale și de binefacere”.

Cea de a doua Ședință plenară a Consistoriului diecezan din Cluj s-a ținut în 28 noiembrie / 11 decembrie 1919¹⁸; în cadrul acesteia, a depus jurământul asesorul Dr. *Ioan Mateiu*, prezent pentru prima dată la ședință; s-au făcut adrese către Arhieriei Bisericii noastre, către Organele administrative de stat, prin care s-a arătat că noul Consistoriu diecezan de la Cluj și-a început activitatea; s-a publicat concursul pentru postul de protopop la tractul Unguraș, cu centrul la Hida; s-a decis publicarea la concurs a postului de protopop la Câmpeni; s-a cerut de către Consiliul Dirigent necesarul financiar pentru funcționarii din cele 12 protopopiate, pentru a se putea acorda subvenții acestora; s-au prezentat și sumele pentru referenții Consistoriului diecezan Cluj; s-a propus urmarea unor cursuri de reciclare pentru învățători, precum și pentru preoții care doreau să aibă și pregătire pedagogică; s-a alcătuit o comisie și a Consistoriului clujean pentru a participa la împărțirea fondurilor Arhidiecezei Sibiului pentru noua dieceză a Clujului; s-au luat hotărâri cu privire la cercurile electorale și s-a decis, ca din cele 12 protopopiate, numai cel de la Cluj să aibă două cercuri, unul cu sediul la Cluj și celălalt la Mociu.

În cea de a treia Ședință plenară a Consistoriului de la Cluj (din ianuarie 1920)¹⁹, au fost prezenți: *Arhim. Nicolae Ivan, Petru Popoviciu,*

¹⁸ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 4, Cluj, 1 martie 1920, pp. 4-5.

¹⁹ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 4, pp. 5-6.

Vasile Duma, Grigore Pletosu, Tului Roșescu, Dr. Sebastian Stanca, Pompei Morușca, Virgil Nistor, Ion Iliescu, Zaharia Man, Dr. Zosim Chirtop, Dr. Alexandru Dragomir, Dr. Gheorghe Wilt, Dr. Ioan Mateiu, I. Popescu și Antoniu Mandeal; între hotărârile Consistoriului pomenim următoarele: s-a luat act de înaintarea asesorului Nicolae Ivan la rangul de *arhimandrit*; s-a adus la cunoștință aprobarea Consiliului Dirigent, referitor la funcționarea Consistoriului clujean; s-a cerut cu energie buget de la Consistoriul din Sibiu pentru funcționarea celui din Cluj; s-a luat la cunoștință de alegerea de protopop la Unguraș, în persona Pr. Ioil Ghiurițan; s-a luat act de faptul că nu s-au întrunit condițiile suficiente pentru alegerea unui protopop la Câmpeni; se arată greutățile privitoare la editarea *Foii Bisericești* (de la Cluj), din lipsă de mijloace materiale; au fost subscrieri de fonduri pentru zidirea Catedralei de 100.000 coroane; s-a citit scrisoarea adresată Consiliului Dirigent și Primăriei din Cluj, pentru acordarea unui ajutor material în scopul zidirii Catedralei de aici; s-au înaintat Consistoriului arhidiecezan Actele privitoare la cercurile electorale de la Cluj; de asemenea, pentru a se înființa școli naționale pe teritoriul Diecezei Clujului; s-au făcut demersuri pentru încasarea dării generale de cult (sidoxia); s-a primit o danie însemnată pentru zidirea Catedralei din Cluj, care se va transfera într-o bancă serioasă (donatorii n-au voit să fie cunoscuți până la finalizarea Catedralei); s-a numit, pentru ținerea evidenței contabile, stud. *Traian Cucuian* (cunoscător în domeniu), cu o remunerație de 600 coroane; s-a prezentat bugetul Consistoriului diecezan din Cluj pentru anul 1920, care urma să fie înaintat Consiliului Dirigent, precum și Consistoriului arhidiecezan din Sibiu, „pentru a servi drept bază la stabilirea unei norme de dotație a clerului și funcționarilor administrativi ai bisericii”.

III. Încunoștințări oficiale

O parte însemnată din *Foaia Bisericească* de la Cluj (1919-1920), o constituie și informațiile pentru cler și credincioși; le vom prezenta, în cele ce urmează, tot în ordine cronologică.

Prima știre din această *Foaie Bisericească* se referă la locația Consistoriului ortodox român din Cluj, care s-a aflat atunci în Piața Regelui Mathia nr. 11, etaj II (azi, Piața Unirii)²⁰, începând cu data de 1

²⁰ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, Cluj, 1 octombrie 1919, p. 8.

octombrie 1919, la care s-a primit toată corespondența care s-a purtat cu acest consistoriu.

În vederea susținerii concursurilor pentru posturile vacante de preoți, capelani, cateheți și învățători²¹, se precizează că se vor alcătui documente (dosare) și se va plăti o taxă, ce se vor trimite pe adresa Consistoriului diecezan din Cluj; data susținerii acestora se va publica ulterior în *Foaia Bisericească* de la Cluj.

Cât privește taxele sidoxiale pentru fondul de pensii, de asistență socială, de concurs (preoți, capelani, cateheți, învățători), precum și discul de la „Ziua Crucii”, abonamentele pentru *Foaia Bisericească*, se vor trimite la casieria Consistoriului din Cluj²².

Se comunică apoi că, până la 25 decembrie 1919, s-au adunat în fondul pentru înălțarea Catedralei din Cluj, 64.000 de coroane²³, o sumă însemnată până la acea dată.

În același timp, s-au dat știri importante privitoare la fondul de pensii al clerului; la conferințele preoțești anuale; s-a pus problema înființării de cămine culturale în localitățile în care acestea n-au funcționat niciodată până acum; s-a pus problema înființării unui muzeu istoric-bisericesc și a unei biblioteci centrale, amândouă la Cluj, pentru folosul cultural al românilor; să se procure *odăjdii și icoane bisericești*, numai din locurile autorizate de Biserica noastră; protopopii să se străduiască a introduce telefoane la protopopiate, pentru o comunicare cât mai rapidă cu cei ce conduceau Consistoriul din Cluj; pentru a se preîntâmpina orice neajuns din procesul de învățământ ortodox și românesc, Consiliul Dirigent, Resortul Cultelor și de Instrucțiune publică, a hotărât ca acolo unde nu erau învățători să fie implicați preoții locului, remunerați de la stat ș.a.²⁴

De asemenea, s-au anunțat concursuri pentru parohiile vacante din întreaga Arhiepiscopie a Sibiului; pentru profesori, pentru burse oferite din partea unor Asociații ortodoxe românești; apoi, mișcări de personal bisericesc și școlar, cu indicarea persoanelor (clerici, cateheți, profesori); de ziua națională, 1 Decembrie, s-a ținut un Te-Deum la

²¹ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, p. 8.

²² *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 1, p. 8.

²³ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, Cluj, 25 decembrie 1919, p. 10.

²⁴ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, p. 10.

bisericuța ortodoxă din Deal-Cluj; despre însemnătatea acestei zile a vorbit Pr. Dr. *Sebastian Stanca*; duminică 1/14 decembrie 1919 s-a făcut parastas în memoria Marelui Mitropolit Andrei Șaguna; cu acest prilej a fost evidențiată de către Dr. Ioan Lupaș figura renumitului Om al Bisericii și al Neamului nostru românesc; în data de 11/24 decembrie 1919 s-a prăznuit un an de la intrarea Armatei Române în Cluj, printr-un Te-Deum, săvârșit la bisericuța ortodoxă din Deal-Cluj; acest eveniment a fost evocat de către părintele asesor *Pompei Morușca*; s-a anunțat, de asemenea, că președintele Consistoriului Ortodox din Cluj, asesorul *Nicolae Ivan*, s-a întors de la București în seara de 1 ianuarie 1920, unde a fost primit de către regele Ferdinand I al României; cu acest prilej, a prezentat situația Bisericii Ortodoxe din Transilvania, „primind cele mai frumoase asigurări de interesul și sollicitudinea ce o are față de această instituție mântuitoare de neam”; în calitate de senator a arătat că „a avut fericirea de a fi raportorul la cea mai însemnată lege, Unirea Transilvaniei, Banatului și Maramureșului la vechiul regat, într-o țară unitară, patria tuturor Românilor”²⁵.

Un alt set de știri se referă la întregirea salariilor clericilor de la stat, începând cu semestrul I al anului 1920, pe categorii de pregătire și de poziție în administrația bisericească; apoi, la alegerea a doi noi ierarhi ai Bisericii noastre: Dr. *Miron Cristea*, în scaunul de Mitropolit Primat la București și Dr. *Nicolae Bălan*, în cel de Mitropolit al Ardealului; s-a dat, apoi, un scurt tipic pentru săvârșirea sărbătorilor naționale, după modelul „din vechiul Regat”, a cărui desfășurare este aproape identică cu cea din zilele noastre²⁶.

La finalul ultimului număr (aflat) din *Foaia Bisericească* (Nr. 4/1920) s-a prezentat colecta nominală (a donatorilor) pentru fondul zidirii Catedralei Ortodoxe Române din Cluj, care, până în martie 1920 s-a ridicat la suma de 70.965 coroane; între donatori se află ierarhi ai Bisericii noastre, reprezentanți ai administrației de stat, magistrați, cadre didactice universitare (bisericești și laice), ofițeri superiori, oameni de afaceri, medici, protopopi, preoți, învățători, cateheți ș.a.²⁷

²⁵ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 2-3, pp. 11-12.

²⁶ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 4, Cluj, 1 martie 1920, pp. 6-7.

²⁷ *Foaia Bisericească*, An I, Nr. 4, p. 8.

Cu toate că acest subcapitol este unul mai puțin extins decât cele două anterioare, el are tot așa de mare importanță (ca și subcapitolele II și III), fiindcă ne pune în față viața reală aproape de fiecare zi, a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (cler și credincioși), pe o perioadă de aproximativ un an de zile (1919-1920), când, după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, au început să se dezvolte și aici instituțiile bisericești și culturale românești.

*

Cu toate că ziarul ortodox clujean *Foaia Bisericească* a avut o „viață” scurtă (de aproximativ un an de zile, 1919-1920), el ne aduce în față evenimente mai puțin cunoscute privitoare la viața bisericească din Nordul Transilvaniei, la „primele” demersuri pentru înființarea unui Consistoriu Ortodox Român la Cluj, care a avut misiunea de a da ființă Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, cu scaunul la Cluj.

Din parcurgerea acestui material am putut observa că demersurile făcute pentru realizarea visului lui Andrei Șaguna, de a se înființa o Episcopie Ortodoxă Română la Cluj, n-au fost ușoare și simple; acestea s-au izbit, de la Șaguna încoace, de politica restrictivă a conducătorilor străini din Transilvania, iar pe de altă parte, de neimpliacarea totală a ierarhilor sibieni în înfăptuirea idealului șagunian.

Cel care a desțelenit această mentalitate, este adevărat, după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, a fost asesorul (consilierul) sibian *Nicolae Ivan*, care prin eforturi susținute, și cu sprijinul unor clerici și intelectuali transilvăneni, a reușit, într-o primă etapă, înființarea unui *Consistoriu Ortodox Român la Cluj*, în 1919, iar doi ani mai târziu, în 1921, a Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, cu sediul la Cluj (în amintirea vechilor Eparhii de Vad și Feleac, aproape dispărute în negura vremii).

În același timp, Pronia Divină i-a încredințat, la început, arhiman-dritului Nicolae Ivan, președinția Consistoriului, iar după întemeierea Episcopiei clujene, și cea de vlădică a ei, pe care a cărmuit-o cu mult devotament și mărețe împliniri, până la trecerea sa la Domnul, petrecută în 3 februarie 1936.

RENAȘTEREA – adaos pentru popor la foaia oficială a Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului

Pr. Lect. dr. Cosmin Cosmuța

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Anul 1948 marchează un moment de cotitură în istoria României, odată cu instaurarea regimului comunist, sub „ocrotirea” Uniunii Sovietice. După greutățile inerente anilor de război, exista speranța că, odată încheiată cea de a doua conflagrație mondială, viața (cea personală, dar și a instituțiilor) va reveni pe făgașul normal. O dovadă în acest sens ne-o oferă organul oficial de presă al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, care a inițiat la începutul lui 1948 apariția unui supliment. De remarcat că ne referim la o perioadă în care multe dintre publicațiile existente, unele având în spate ani buni de apariție, au început să fie suprimate, rând pe rând, de către noile autorități din România. Chiar revista *Renașterea* își va înceta apariția în 1950, publicarea ei, în serie nouă, fiind reluată abia în 1990, după căderea comunismului.

Adaosul pentru popor al *Renașterii* clujene a apărut în anul al XXVI-lea al vieții revistei-mamă, de la 1 ianuarie 1948 până la 15 noiembrie același an.

În scurta sa viață (22 de numere) suplimentul a fost redactat de către preotul Gheorghe Noveanu¹ și a apărut cu frecvența de două numere pe lună (în zilele de 1 și 15 ale fiecărei luni).

Tematica abordată a fost una destul de diversă, având specificul publicațiilor bisericești transilvane, cu elemente de teologie, spiritualitate, morală, literatură (poezie și proză scurtă – de obicei cu conținut moralizator), bună gospodărire, informație din actualitatea internă și internațională.

De la bun început suplimentul își propunea să depună eforturi în direcția răspândirii Cuvântului Evangheliei, cu atât mai mult cu cât cuvântul scris avea posibilitatea să răzbată și în locuri în care cel rostit nu putea ajunge decât mult mai greu: *De bună seamă cuvântul viu, rostit limpede și cu însuflețire, este cel mai potrivit mijloc de a face apostolie... Dar cuvântul viu nu ajunge pretutindeni; el are îndeobște un cerc strâmt de ascultători. Dimpotrivă, cuvântul scris străbate, dacă nu pretutindeni, mult mai departe. El poate fi cetit aproape oricând și oriunde... De aceea nu e greu să înțelegem ce slujbă minunată poate săvârși o gazetă, mai ales când ea e chemată să vestească, în mijlocul poporului credincios, izbăvitoarea Evanghelie a Domnului nostru Iisus Hristos... Iar Renașterea poporului tocmai acest lucru vrea să-l săvârșească².*

Fiecare număr se deschide cu un articol-editorial, pe diferite teme de spiritualitate creștină. Cele mai multe editoriale sunt semnate de redactorul Gheorghe Noveanu³, însă în preajma sărbătorii Învierii Domnului s-au publicat fragmente din scrisoarea pastorală a ierarhului Nicolae Colan⁴. Câteva dintre ele poartă și alte semnături,

¹ Gheorghe Noveanu (1916–1967) licențiat în Teologie, Litere și Filosofie, cu examene de doctorat la ambele facultăți fără a avea titlul, este duhovnic la Academia Teologică din Cluj (1947-1948) și bibliotecar. A fost închis între 1954-1956. Eliberat, a funcționat ca preot paroh în Cluj I (1936-1958) și la Bistrița II (1958-1965).

² Episcopul Nicolae [Colan], „În slujba Domnului”, în rev. *Renașterea, adaos pentru popor la foaia oficială a Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, nr. 1, 1 ianuarie 1948, p. 1.

³ Este vorba de editorialele din numerele: 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 17 și 19.

⁴ Nicolae [Colan], Episcop, „Când se scoală Dumnezeu se risipesc vrășmașii Lui”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 9, 1 mai 1948, pp. 1-2.

cum ar fi cele ale profesorului de teologie Liviu Galaction Munteanu⁵, A. Fulea⁶, sau Moise Fulea⁷.

Un loc însemnat îl ocupă teologia biblică a Noului Testament; ea este prezentă în paginile suplimentului nostru în rubrica permanentă numită chiar *Sfânta Evanghelie*. În fiecare număr se face vorbire despre o sărbătoare importantă din preajma apariției numărului respectiv al revistei, sau despre o pericopă evanghelică din una din duminicile apropiate. Menționăm aici titluri ca: *Bucuria Nașterii* (în preajma Crăciunului), *Pace vouă* (la Paști), *Despre credință*, *Fiii împărăției vor fi (pri)goniți*, *Slobozenia*, *Crucea*, *Samarineanul milostiv*, *Săracul Lazăr*. În primul număr al revistei, apărut la 1 ianuarie 1948, într-un material din cadrul rubricii *Sfânta Evanghelie* este abordată învățătura despre nașterea Mântuitorului din punct de vedere istoric: *La plinirea vremii, făgăduită de El primei perechi de oameni, a trimis pe Unul Născut Fiul Său în lume ca să fie „lumină lumii” și „să zdrobească sub călcâiul său capul ispitorului”, care a îndemnat spre păcat pe Adam și Eva*⁸. Perspectiva istorică nu este însă singura din care autorul abordează această temă, pentru că mai departe vorbește și despre actualitatea actului întrupării Fiului lui Dumnezeu: *Astăzi și noi stăm ca orbii în fața luminii ce împresoară pe acest Prunc tânăr, orbiți fiind de patimile noastre josnice precum odinioară Irod. Putem însă mai bine să ne încălzim și luminăm sufletele, ca și cei trei Crai ce și-au lăsat împărățiile lor la marginea lumii și să venim împreună cu ei și să ne închinăm Celui ce a luat, asemenea nouă, chip de rob pentru a ne izbăvi din puterea morții*⁹. În diversitatea perspectivelor din care autorul abordează tema, am putea spune programatică pentru numerele care vor mai apărea până în noiembrie, se înscrie și privirea, cu particularități profetice, îndreptată spre viitor: *Mai ușor porți pe umeri toate sarcinile, știind mai dinainte că Tatăl Ceresc a pus la toate un soroc și un capăt. Dacă are și veacul în care trăim greutățile*

⁵ Liviu Galaction Munteanu a semnat următoarele editoriale: „Dragostea creștinească”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 10, 15 mai 1948, pp. 1-2; „Credința fără fapte este moartă”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 13, 1 iulie 1948, pp. 1-2.

⁶ A. Fulea, „Rugăciunea și munca”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 18, 15 septembrie 1948, p. 1-2.

⁷ Moise Fulea, „Alba-Iulia”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 21-22, 15 noiembrie 1948, pp. 1-2.

⁸ Pr. Pavel Șendrea, „Bucuria Nașterii”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 1, 1 ianuarie 1948, p. 2.

⁹ Pr. Pavel Șendrea, „Bucuria...”, p. 2.

*lui, să biruim toate potrivniciile, după cum înfruntă colindătorii nămeții de zăpadă și viscolul, din plinătatea bucuriei ce o revarsă cu îmbelșugare Cerul, prin vestea bună ce ni se împărtășește*¹⁰.

Într-o vreme în care amintirea anilor războiului era încă foarte vie în mințile tuturor, identificarea Evangheliei ca mijloc de împăcare între oameni și între neamuri răzbate cu claritate din cuvintele: *Evanghelia Sa este singurul graiu înțeles de toate noroadele pământului, numai ea singură fiind în stare să schimbe pe cetățenii învrășmașiți ai neamurilor și țărilor în fii ai împărăției lui Dumnezeu*,¹¹ din cadrul aceleiași rubrici dedicată Sfintei Evanghelii.

Din același izvor al Evangheliei se desprind și învățături de credință. De pildă, în unul din numere se spune că *Prin Crucea Mântuitorului Hristos păcatul a fost nimicit. Moartea Lui a împăcat pentru totdeauna pe om cu Dumnezeu. Raiul sau împărăția lui Dumnezeu s'a deschis și de atunci până astăzi și până la sfârșitul tuturor veacurilor, cei ce luptă «lupta cea bună» se pot face ortaci ai acestei împărății*¹².

Dacă Noul Testament este prezent în fiecare număr al revistei, în rubrica prezentată mai sus, nici Vechiul Testament nu a fost lăsat deoparte. Cu o frecvență aproape la fel de mare, întâlnim rubrica *În școala prorocilor*, cu meditații asupra unor teme ca: *Înțelepciunea, meștera tuturor; Întoarceți desagiile!; Din proorocia Isaiei cetire; Inima; Este Dumnezeu nedrept?*. Chiar dacă denumirea de *Școala prorocilor* ne trimite cu gândul la Vechiul Testament, materialele acestei rubrici nu dezvoltă propriu-zis teme veterotestamentare, ci, de cele mai multe ori, pornind de la o idee din această parte a Sfintei Scripturi abordează problematica conduitei creștinului în viața de zi cu zi. De pildă, sub titlul *Să nu minți* întâlnim o meditație ce pornește de la porunca biblică de a nu da mărturie mincinoasă împotriva aproapelui (Deut.5, 20) și vorbește apoi despre minciună și urmările ei, concluzionând: *Minciuna e ca tina: cu cât te zbați în ea mai mult, cu atât mai mult te cufunzi în ea*¹³. Într-un alt material al aceleiași rubrici, la

¹⁰ Pr. Pavel Șendrea, „Bucuria...”, p. 2.

¹¹ Pr. Pavel Șendrea, „Graiul credinței”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 2, 15 ianuarie 1948, p. 2.

¹² A[ugustin] F[aur], „Crucea”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 18, 15 septembrie 1948, p. 3.

¹³ XXX, „Să nu minți”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 2, 15 ianuarie, 1948, p. 2.

întrebarea de ce e așa de greu să-și vadă omul păcatele, iată ce lămuriri dă autorul: *Unul dintre înțelepții lumii vechi spune că fiecare om poartă pe umerii săi o pereche de desagi – cu păcate. În traista din spate-s păcatele sale, iar în cea din față păcatele altora. Iată pricina pentru care omul le vede așa ușor pe acestea – și așa de greu pe ale sale*¹⁴. Aici, singurele referiri la Vechiul Testament sunt două citate, din Iezechiel 8, 32 și din Psalmul 50. Nu toate articolele rubricii *În școala prorocilor* au fost alcătuite însă după acest tipar. De exemplu, cel intitulat *Din prorocia Isaiei citire* vorbește despre vestirea venirii Mântuitorului prin profeți și despre locul ocupat de Isaia între prorocii Vechiului Legământ: *Fără îndoială cel mai mareș și mai curat văzător crainic al lui Hristos în lume a fost prorocul Isaia, care cu sute de ani înainte a vestit pe Mesia, înfățișându-I amănunțit până și patimile și moartea și învierea Lui pentru păcatele lumii*¹⁵.

Ne putem da seama și din paginile suplimentului pentru popor al revistei eparhiale de la Cluj, că în anii de după cel de al doilea Război Mondial sectele neo-protestante erau în plin avânt în România. Pentru apărarea dreptei credințe și a credincioșilor în fața învățăturilor sectare, *Renașterea pentru popor* a prezentat și combătut în permanență diferite aspecte ale învățăturii sau propagandei sectare în rubrica *Neghina credinței*, unde întâlnim titluri ca: *Penticostaliștii, Sărbătorirea Crăciunului, Propaganda iehovistă, Starea actuală a Bisericii, Apocalipsa Sf. Ioan, Încă ceva despre Cartea Sfântă, Judecata particulară ș.a.* Preotul Augustin Faur abordează încă din al doilea număr al revistei problema sectelor, sau a așa zișilor „pocăiți”: *Tainei Sf. Mărturisiri i se mai zice în popor și „Pocăință”. Înțelegând greșit acest cuvânt, unii frați de ai noștri, care au lepădat Crucea și Spovada, s’au înstrăinat de Biserică și de slujitorii ei, îndrăznesc să-și zică „pocăiți” și chiar „sfinți” pentru aceea că s’au lepădat de legea și datina noastră străbună, socotindu-se pe sine și biserică și preoți și învățători și de toate*¹⁶. În numerele următoare face o prezentare a sectei martorilor lui Iehova¹⁷, arătând cine sunt aceștia,

¹⁴ D. P. „Întoarceți desagi!”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 5, 1 martie, 1948, p. 2.

¹⁵ D. P. „Din prorocia Isaiei cetire”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 9, 1 mai, 1948, p. 2.

¹⁶ Pr. Augustin Faur, „Greșeli și greșeli”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 2, 15 ianuarie, 1948, p. 3.

¹⁷ Pr. Augustin Faur, „Martorii lui Iehova”, în nr. 6, 15 martie, p. 3; „Cine sunt martorii lui Iehova?”, în nr. 7, 1 aprilie, p. 3; „Cum au ajuns la noi?”, în nr. 8, 15 aprilie, p. 3; „Propaganda iehovistă”, în nr. 9, 1 mai, p. 5; „Tipăriturile iehoviste”, în nr. 10, 15

cum a luat ființă secta, cum a ajuns la noi învățătura lor, în ce fel își propagă teoriile printre români, care sunt organele lor de propagandă, principalele idei pe care le propovăduiesc, pentru ca în cele din urmă să ia în discuție învățătura martorilor lui Iehova despre „împărăția de o mie de ani”, arătând care este adevăratul înțeles al expresiei mie sau mii de ani, așa cum reiese el dintr-o lucrare a profesorului Vasile Gheorghiu¹⁸. În încheierea materialului, autorul arată clar care este scopul acestor informații, prin cuvinte care s-ar potrivi la oricare dintre titlurile rubricii: *Scrind rândurile acestea am dorit ca cititorii să înțeleagă adevărul și să nu se mai lase ademeniți de vorbe spuse fără de rost de unii răsvrățitori care, neînțelegând Sf. Scriptură, fac atâta zarvă în popor*¹⁹.

O altă rubrică permanentă este cea intitulată *Foișoară*, unde se ridică probleme cu care se confruntau creștinii în anii imediat următori celui de al doilea Război Mondial. Astfel găsim aici dezbătute diferite chestiuni precum: *Sunt oameni fără credință?*, material semnat de Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu, *Scrisoare către un rătăcit* în mai multe părți, fiecare începând cu cuvintele: *Iubitul meu frate Gheorghieș...*, sau sunt prezentate vieți de sfinți ori întâmplări din viețile acestora: *Viața Sfântului Mucenic Iulian, Constantin cel Mare și Sf. Cruce, Viața Sfântului Ipatie și a Sfințelor Chira și Marana, Viața Sfântului Mare Mucenic Procopie*. Unul din cele mai interesante materiale din această categorie a fost publicat în primele două numere ale suplimentului și se referă la cei ce se declară ateï. Pentru spațiul românesc o asemenea atitudine era una cel puțin neobișnuită, însă în anii războiului astfel de știri, provenind din diferite părți ale lumii, au ajuns până la noi. Autorul articolului se întreabă dacă e posibil să existe vreun om care să nu aibă nici un fel de credință; analizând problema sub multiple aspecte, concluzionează: *Viața obștească ne arată, așadar, că nu poate fi om fără credință. Aplecându-ne la zilele noastre și la lumea creștină, vedem că cel ce nu se închină lui Dumnezeu..., cu siguranță se*

mai, p. 4; „Din învățătura iehovistă”, în nr. 11, 1 iunie, p. 4; „Din scrierile iehoviste”, în nr. 12, 15 iunie, p. 4; „Mileniul iehovist”, în nr. 13, 1 iulie, p. 3; „Apocalipsa Sf. Ioan”, în nr. 14, 15 iulie, p. 3; „Împărăția de mii de ani”, în nr. 16, 15 august, p. 3.

¹⁸ Preot, profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie din Cernăuți și membru de onoare al Academiei Române.

¹⁹ Pr. Augustin Faur, „Împărăția de mii de ani”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 16, 15 august, 1948, pp. 3-5.

*închină la altceva; fiind prea încrezut în puterile lui se închină minții sale...; lacom fiind de avuții, se închină acestora; lacom după puterea de stăpânire, se închină ei. Unde este sufletul cuiva, acolo este și Dumnezeuul lui*²⁰.

Fiind vorba de anul 1948, în ultimul număr al *Adaosului*, cel din noiembrie, se vorbește și despre reîntregirea Bisericii Ortodoxe din Transilvania, prin revenirea greco-catolicilor la Ortodoxie²¹. Trebuie să spunem că această „reîntregire” s-a făcut în contextul în care regimul comunist, proaspăt instalat în România, dorea să reducă pe cât posibil, dacă nu chiar să suprimă total, legăturile pe care cetățenii și instituțiile din țara noastră le-ar mai fi avut cu Occidentul. Observăm în felul acesta că tăvălugul istoriei s-a rostogolit pentru a doua oară, după 250 de ani, peste viața bisericească a românilor transilvăneni. Între ceea ce s-a întâmplat la 1698-1701 și evenimentele din octombrie 1948 există anumite asemănări. În ambele cazuri a existat o conducere de stat (Curtea de la Viena, respectiv regimul comunist de la București) care era interesată în mod deosebit în această chestiune. Celor ce li s-au opus acestor acțiuni nu li s-au lăsat multe opțiuni, așa că refuzul a însemnat suportarea de persecuții.

Remarcăm că felul în care reîntregirea bisericească este prezentat în paginile *Renașterii pentru popor* reflectă poziția oficială a autorităților vremii. De altfel nici nu era posibil ca acest lucru să se facă altfel în anu 1948. Autorul plasează evenimentul în șirul celor mai importante întâmplări și personalități din istoria Transilvaniei: *A fost voia Bunului Dumnezeu ca în văleatul anului acestuia orașul Bălgradului să adauge un eveniment din cale afară de mare la firul evenimentelor sfinte ce s-au petrecut acolo.*

Lăsăm la o parte pe Mitropolitul Ioanichie de la Bălgrad, pe Ioan de la Prislop, pe Marele Voevod Mihai, primul întregitor de țară; nu ne aplecăm urechea nici la gemetele eroilor martiri Horia și Cloșca, ce au lăsat să li se frângă oasele în bucăți de magnații trecutului pentru „greșala” ce au făcut

²⁰ Pr. Dr. Liviu Galaction Munteanu, „Sunt oameni fără credință?”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 1, 1 ianuarie, 1948, p. 5.

²¹ A se vedea pentru amănunte Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol. III, tom I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, pp. 158-167. De asemenea, evenimentul este descris mai pe larg în *Renașterea*, XXVI (1948), nr. 37-40, p. 1, nr. 41-42, pp. 1-4, nr. 43-44, pp. 1-4.

de a-și apăra „nevoile și neamul”; nu ne oprim nici la ziua luminoasă a izbândeii naționale din 1 Dec. 1918 când părinții noștri, într’o însuflețire fără pereche, au hotărât să se unească pe vecie cu Patria Mamă. Nu! Nu adăstăm cu gândul nici la celelalte evenimente ce au urmat de la acea dată, căci ar însemna să prelungim fără așteptări clipele sfinte și pline de simțire creștinească și românească ce au fost dat nației să le trăiască din plin. Lăsăm pentru altă dată și pentru alte împrejurări să evocăm aceste evenimente, nouă revenindu-ne astăzi plăcuta datorie de a spune la tot nату că cele petrecute în toamna anului acestuia au depășit prin măreție orice așteptări.

E vorba de ziua de 21 Octombrie a.c. când Vlădicii noștri din toată țara au venit la Alba Iulia pentru a sărbători, împreună cu frații greco-catolici, ziua sfântă când fiii aceleiași Țări am ajuns să fim din nou uniți prin duhul cald al aceleiași credințe mântuitoare²².

Cu toată alinierea la poziția oficială a vremii în ceea ce privește revenirea greco-catolicilor, ceea ce s-a întâmplat ulterior, la căderea regimului comunist, când mulți dintre foștii credincioși ai Bisericii Unite, sau urmașii lor, au considerat că nu este cazul să facă o nouă trecere de la o „strană” românească la cealaltă, rămânând fii ai Bisericii Ortodoxe, ne arată că în adâncul sufletelor, de-a lungul vremii, românii transilvăneni au tins și către o unitate spirituală și de cult.

În ceea ce privește învățământul teologic, deși *Renașterea* a scris despre înființarea Institutului Teologic de grad universitar la Cluj, în locul Academiei Teologice²³, *Adaosul pentru popor* face și el un anunț în care arată că în curând vor începe înscrierile la Institutul Teologic de grad universitar, unul din cele trei înființate în urma Deciziei din numărul 266 al Monitorului Oficial²⁴. Bucuria clujenilor de a avea această formă de învățământ superior în domeniul teologiei a fost, după cum se știe, de scurtă durată, întrucât în 1952 Institutul a fost desființat²⁵.

Preocupări de a-și îndemna cititorii spre cultură întâlnim în scurte articole care se străduiesc să arate folosul, de pildă, al lecturii:

²² Moise Fulea, „Alba-Iulia”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 21-22, 15 noiembrie, 1948, pp. 1-2.

²³ A se vedea *Renașterea*, XXVI (1948), numerele: 45-48, pp. 1-2.

²⁴ Rectoratul, „Facultatea de Teologie din Cluj”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 21-22, 15 noiembrie, 1948, p. 4.

²⁵ Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă...*, p. 376.

Citim... rânduri înțelepte, ce sunt bune de luat aminte și azi: „Puternicul Dumnezeu, cinstite, iubite cetitoriule, să-ți dăruiască, după aceste cumplite vremi a anilor noștri, cândva și mai slobode veacuri, întru care, pe lângă alte treburi, să ai vreme și cu cetitul cărților a face iscusită zăbavă; că nu este alta și mai frumoasă și mai de folos în toată viața omului zăbavă, decât cetitul cărților. Cu cetitul cărților cunoaștem pe Ziditorul nostru, Dumnezeu; cu cetitul, pentru greșalele noastre, milostiv Îl aflăm: Singur Mântuitorul nostru, Domnul și Dumnezeul Hristos ne învață zicând: cercetați Scripturile. Scriptura depărtate lucruri de ochii noștri ne învață, cu acele trecute vremi să pricepem cele viitoare. Citește cu sănătate această a noastră cu dragoste osteneală”. MIRON COSTIN carele am fost logofăt mare în Moldova în cel de-al XVII-lea veac²⁶.

Cu siguranță micile istorioare cu tâlc erau apreciate de cititorii vremii. Mai cu seamă în rubrica intitulată *Din lumea largă*, găsim multe astfel de istorioare, toate fiind de fapt îndemnuri spre o mai profundă viață religioasă-morală. De pildă, una dintre acestea relatează cum o familie, sărăcind, este nevoită să se mute într-o casă mai mică și mai puțin arătoasă decât cea pe care o avusese până atunci, motiv pentru mamă de a se jeli mereu. Întrebarea unuia din copii: *Mamă, în casa aceea mică și urâtă, n-are să mai fie Dumnezeu?* a făcut-o pe mamă să se rușineze de atitudinea ei și să înceteze jeluirea²⁷. Astfel de istorioare erau mult gustate de publicul cititor, dovadă fiind faptul că le întâlnim în toate publicațiile bisericești, dar și în multe din cele laice, din prima jumătate a secolului al XX-lea

În tradiția statornicită în Transilvania încă în vremurile în care provincia se afla sub stăpânire străină, publicațiile bisericești obișnuiau să se preocupe de multe aspecte din viața credincioșilor, între care și de cele legate de gospodărie, mai ales pentru cititorii din sate. *Adaosul Renașterii* nu a făcut nici el excepție, căci în multe din paginile sale întâlnim *Sfaturi gospodărești*, în care, în funcție de sezon, erau înșirate lucrările ce trebuiesc efectuate în gospodărie, în grădina de zarzavaturi, în livadă sau pe ogor²⁸. După cum arătam mai sus,

²⁶ „La ce folosește cetitulcărților bune”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 14, 15 iulie, 1948, p. 7.

²⁷ *Renașterea, adaos...*, nr. 18, 15 septembrie, 1948, p. 6.

²⁸ „Sfaturi gospodărești”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 21-22, 15 noiembrie, 1948, p. 7.

sfaturile nu erau adresate doar celor ce munceau pământul, ci unele priveau pe orice credincios, indiferent de meserie sau mediul de viață. Astfel găsim în diferite numere *Sfaturi pentru toate zilele*²⁹ sau *Sfaturi bune la felurite trebuințe*³⁰. Între primele se găsesc mai ales indicații economico-financiare (*Timpul e ban; Cumpără numai când îți trebuie; Teme-te mai mult de cheltuelile mărunte, cari vin în fiecare zi, decât de cele mari, dar rari; Ce faci tu însuși e bine făcut; Mai bine să ai decât să capeți*), în timp ce sub cel de al doilea titlu găsim sfaturi pentru casă, amestecate cu cele pentru gospodăria agricolă (*Oțetul de fructe; Pustiirea furnicilor din casă; Miros plăcut în casă; Contra limbricilor; Alungarea sobolilor; Ca să dea vacile lapte mult, Mucezeala și umezeala de pe pereții pionițelor, Pata de unsoare sau altă grăsime, Stârpirea cloșanilor, Leac pentru rane de arsură, Îngrijirea nasului, Îngrijirea nutrețului umed*).

În aceeași categorie a informațiilor utile vieții de zi cu zi intră și multe alte materiale, publicate în diferite numere ale *Adaosului*. Am menționa aici *Cum se socotește darea agricolă*, articol care explică modul de calcul al impozitului pe suprafețele agricole, în conformitate cu noua lege privitoare la această chestiune³¹; *Plugari!*, un fragment adresat acestei categorii din „Manifestul Program al Frontului Democrației Populare”³²; *Mierea*, articol care, după ce dă câteva date istorice cu privire la creșterea albinelor pe teritoriile noastre, încă din antichitate, vorbește despre beneficiile mierii pentru sănătate și despre metode corecte de păstrare a acestui produs al harnicelor insecte³³; *Bani noi de 1000 de lei*, material care anunță apariția unei noi bancnote de 1000 de lei, pe care vechea stemă a României a fost înlocuită cu stema Republicii Populare Române, valoarea rămânând aceeași și estimând o circulație în paralel a celor două bancnote pentru următoarele 7-8 luni³⁴.

Dacă în zilele noastre suntem obișnuiți cu informații, apărute în presa scrisă sau în cea de radio-televiziune, în care ne sunt aduse la

²⁹ *Renașterea, adaos...*, nr. 21-22, 15 noiembrie, 1948, p. 7.

³⁰ *Renașterea, adaos...*, nr. 14, 15 iulie, 1948, p. 8; nr. 3, 1 februarie, 1948, p. 7..

³¹ „Cum se socotește darea agricolă”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 14, 15 iulie, 1948, p. 7.

³² *Renașterea, adaos...*, nr. 7, 1 aprilie, 1948, p. 7.

³³ „Mierea”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 21-22, 15 noiembrie, 1948, pp. 7-8.

³⁴ „Bani noi de 1000 lei”, în rev. *Renașterea, adaos...*, nr. 14, 15 iulie, 1948, p. 7.

cunoștință evenimente petrecute la o anumită dată, de-a lungul timpului, același lucru se întâmpla și în 1948. Într-un număr din luna iulie al *Adaosului* găsim *Zilele însemnate din luna aceasta pentru Neamul Românesc*. Sunt date acolo patru zile cu întâmplările lor: 1 iulie 1600 – intrarea lui Mihai Viteazul în Alba Iulia; 2 iulie 1504 – moartea lui Ștefan cel Mare; 11 iulie 1917 – luptele de la Mărăști erau în plină desfășurare; 28 iulie 1913 – pacea de la București cu care s-a încheiat al doilea război balcanic, în urma căruia România a primit Cadrilaterul³⁵.

Cu siguranță erau apreciate de cititorii vremii curiozitățile pe care *Renașterea pentru popor* le publica în cadrul rubricii *Din lumea largă*. Apăreau acolo, de obicei în puține rânduri, informații despre cel mai mare orologiu din lume, despre felul în care au apărut chibriturile³⁶, despre Bulgaria ca fiind țara cu cei mai mulți bătrâni, lucru datorat unui stil sănătos de a se hrăni, un clasament al celor mai lungi râuri din lume³⁷, despre distanța (dată în kilometri) de la Pământ până la Lună, Soare, diferite planete, despre felul în care pot fi folosite oasele care, la noi, în general, se aruncă³⁸, cât timp pot diferite animale să nu mănânce, cum a fost descoperit oceanul³⁹, despre faptul că în Japonia, indiferent de data reală a nașterii, ziua de naștere era socotită a fi la 1 ianuarie⁴⁰ și alte asemenea curiozități.

În fine, unele știri despre ce se întâmplă în lume, erau prezente și ele în paginile foi noastre. Pentru că ritmul apariției acesteia era de două ori pe lună, știrile erau adunate din intervalul de două săptămâni dintre numere, într-o rubrică intitulată chiar așa: *Ce s'a petrecut în ultimele două săptămâni*. Noutățile erau împărțite, după proveniență, în cele două subrubrici: *Din țară* (în unele numere *În țară*) și *Din străinătate* (în unele numere *În străinătate*).

În perioadele când se petreceau evenimente bisericești importante, acestea făceau obiectul rubricii de știri interne. De pildă, în luna mai a anului 1948 s-au ținut la Sibiu manifestări de comemorare a

³⁵ *Renașterea, adaos...*, nr. 14, 15 iulie, 1948, p. 4.

³⁶ *Renașterea, adaos...*, nr. 7, 1 aprilie, 1948, p. 6.

³⁷ *Renașterea, adaos...*, nr. 14, 15 iulie, 1948, p. 6.

³⁸ *Renașterea, adaos...*, nr. 15, 1 august, 1948, p. 6.

³⁹ *Renașterea, adaos...*, nr. 10, 15 mai, 1948, p. 6.

⁴⁰ *Renașterea, adaos...*, nr. 18, 15 septembrie, 1948, p. 7.

marelui Mitropolit Andrei Șaguna, după cum ne informează suplimentul *Renașterii*. În a 9-a zi a aceleiași luni s-au împlinit 100 de ani de la „Proclamația de la Islaz”, din 1848, prezentat ca fiind cel dintâi act revoluționar al românilor împotriva „stăpânirilor străine și boierești”. Tot atunci au început demersurile pentru ridicarea unui paraclis la mănăstirea „Sfântul Ioan Botezătorul” din Alba Iulia. Cei ce doreau să ajute erau informați că se pot adresa fie stăreției acelei mănăstiri, fie Episcopiei din Cluj. În fine, o știre arăta că de sărbătoarea Sfintelor Paști episcopul Nicolae Colan a slujit la catedrala din Cluj, în fața unei „mulțimi nemaîntâlnite de popor”, iar a doua zi la biserica Sfântul Nicolae de pe strada Horea⁴¹.

În alte perioade, când viața bisericească nu avea evenimente deosebite sau sărbători mari, știrile interne arătau altfel. Luând de exemplu primul număr al revistei din luna august, vom observa că știrile au mai mult caracter economic. Se anunță că recoltarea păioaselor este în toi, precizându-se totodată că guvernul a luat măsuri pentru ca nicaieri să nu lipsească utilajele și toate cele necesare strângerii și depozitării roadelor. O altă știre din același număr vorbește despre planificarea economică din industrie. Spre deosebire de majoritatea numerelor revistei, în cel din 1 august apare la rubrica de știri subtitlul *Bisericești*, unde cititorii sunt informați în câteva rânduri despre vizita delegației Bisericii Ortodoxe Române, condusă de patriarhul Justinian, în U.R.S.S.⁴².

Știrile din străinătate, se refereau de obicei la viața politică. Aflăm astfel că părțile din Germania ocupate de americani, englezi și francezi sunt pe cale de a deveni, cu acordul învingătorilor, o singură țară, ceea ce ar face ca partea de răsărit, „de sub ascultarea U.R.S.S.”, ar rămâne despărțită de celelalte⁴³. Alte știri se referă la Finlanda, care urma să încheie un tratat „de prietenie și ajutorare cu U.R.S.S.”, așa cum încheiasse și Republica populară Română⁴⁴, sau la scumpirea pâinii în Franța⁴⁵.

⁴¹ *Renașterea, adaos...*, nr. 10, 15 mai, 1948, p. 8.

⁴² *Renașterea, adaos...*, nr. 15, 1 august, 1948, p. 8.

⁴³ *Renașterea, adaos...*, nr. 15, 1 august, 1948, p. 8.

⁴⁴ *Renașterea, adaos...*, nr. 7, 1 aprilie, 1948, p. 8.

⁴⁵ *Renașterea, adaos...*, nr. 18, 15 septembrie, 1948, p. 8.

Din structura pe care am văzut că o avea *Adaosul pentru popor* al organului oficial de presă a Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, tragem concluzia că mica publicație căuta să ofere cititorilor săi hrană pentru suflet, pentru minte, dar și învățături folositoare pentru viața de zi cu zi din gospodăriile celor cărora li se adresa – credincioșii eparhiei pomenite. Considerăm că, în ciuda vieții scurte, de doar 22 de numere, publicația a reușit să facă ce și-a propus, mai cu seamă că a apărut într-o atât de dificilă perioadă a vieții postbelice din România, respectiv în anul 1948, an în care regimul comunist s-a instalat total și pentru câteva decenii bune la noi.

Efect direct al nou-createi situații politice la noi, a fost și interzicerea apariției pe mai departe a *Adaosului*, la sfârșitul anului 1948. De altfel, amestecul autorităților în treburile Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului se va face simțit și în anii următori. Menționăm aici, spre exemplificare, doar interzicerea apariției *Renașterii* (1950), sau desființarea Institutului Teologic de grad Universitar de la Cluj (1952). Biserica va lupta în cele patru decenii și jumătate de totalitarism ateu nu doar pentru supraviețuire ci, mai ales, pentru a-și putea duce mai departe misiunea între fiii poporului român. Revenirea ei în viața publică în 1990 ne arată clar că a știut să ducă această luptă și să iasă învingătoare la capătul ei. Toate acestea nu o scutesc însă de noi atacuri, în fața cărora în fiecare zi trebuie să învețe cum să se apere și cum să-și ducă misiunea mai departe.

The Testimony of the Romanian Orthodox tradition as mirrored in education

Pr. Lect. dr. Coriolan Dura

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj-Napoca*

The Romanian Orthodox Christianity, with its bi-millenary tradition has been aware of the value education and culture have in the formation for the future of the young generations, this a special importance has been given to the educational process.

The old testamentary testimony related to education – the first source of the Orthodox tradition

Having in view the existential bond between the Old Testament and the New One, the Orthodox Christian can easily identify the origin of the education only by directly relating it to the one who worded it, namely God Himself. The “increase” of men (Gen. 1.28), as blessing received by man in the garden of Eden, awards a binding character to the increase. It concerns the development in God and with God, which cannot be accomplished but by putting into practice of the concept of education.

After committing the original sin and by freely choosing the way of the knowledge of both good and evil, man was given the vein of education. In this educational frame goodness has its own way, while wickedness its own as well. Both good and evil will be taught. Man is

not born with the evil stored in himself, but both good and evil are the results of man's freely assumed choice.

We can see such manifestations of assumed education under the shape of assimilating the evil and the good as written in the Old Testament, the first of our proto-parents Adam and Eve, then the moment where the brothers Cain and Abel were implied coming to the plenary manifestation of the Flood and going on with Sodom and Gomorrah. From Abraham to Our Savior Jesus Christ, God takes care of the education of the people of Israel. The old testamentary history registers not only the way the people of Israel – stubborn or loyal, willing or vicious – behaved, but especially the father's way God educated the people of Israel (in a certain way), but especially the whole mankind (in a general way) thus preparing/educating with the view of the universal call to Salvation.

The process of educating the people shows the way in which the Supreme Educator knows to educate His disciple. The unnatural gap between Father and His sons concerning the commitment is observed along the Old Testament. Could the choice of Moses as "teacher/educator" of his brothers have been by chance? (Ex. 4,12; Deut. 4,14; 6,1). How could it be explained that Moses was chose to preach the revelation of God, but the one who does it Aaron to whom Moses passed over the revelation. Couldn't have been easier to heal Moses's disease (stammering) in order, to transmit the revealed word? Or, why didn't God chose a sound man from among the sons of Israel? These are questions to which dogmatic or old/new testamentary specialists are invited to answer.

Moses is aware of the fact that he is just the instrument by which the teaching is spread. "I will help you speak and will teach you what to say." He is aware of the mission he reveals to his father-in-law, Jethro (Ex. 18.16). The godly teaching is spread not only by word-of-mouth, but only in written, first of all on the Tables of Stone and then in the five books written by Moses. The impulse of writing and preserving this teaching came at God's command as well. The priests are those whom Moses entrusts the mission of teaching God's word further on, for God says to Moses. "At the end of every seven years, in the year for, canceling debts, during the Feast of Tabernacles .. you

shall read this law before them in their hearing. Assemble the people – men, women and children and aliens living in your towns – so they can listen and learn (Deut. 31,12-13), making thus possible that the teaching should not be forgotten or misinterpreted, but known exactly as it has been received.

The period of the kings presents an image of how real education was accomplished. Thus, Uzziah, brought up by his father Amaziah and his mother Jecoliah according to the truthful teaching, did what was right in the eyes of the LORD, just as his father Amaziah had done (Paralip. 26,1-4). It was written down that “He sought God during the days of Zechariah, who instructed him in the fear of God. As long as he sought the LORD, God gave him success (II Paralip. 26.5; 26.16). Even if the above would do, we should also mention the activity of Nehemiah and that of Ezra’s who, together with the priest, the scribes and the Levites were instructing the people (Nehemiah 8.8-9).

Under the rule of the pagan king of Assyria, the region of Samaria, in spite of being under the occupation and separated from the kingdom of Israel, knows the truthful teaching, as Salmanassar, king of Assyria brings along settlers who did not know the law and did not fear God and who began to be killed by lions. As a result the king was advised to bring a priest “to live there and teach them what the law of the land requires” (Kings 17,24-28).

Thus, we can explain the bewilderment (John 3,2) or the worries of the Holy Apostles concerning their Teacher and His teaching.

The new testamentary testimony related to education – the second source of the Orthodox tradition

The education for the man, in general, and for the Christian, in special, constitutes a complex phenomenon. No one can contest the fact that education can have both a benefic and a malefic character, according to man’s own choice. Not only the history of the Jewish people, but also the other peoples history show this fact.

As we the Christians are concerned, it is Our Saviour Jesus Christ who, within the New Testament, brings along the perfection of the educational process. “Learn from me because I am gentle and humble

at heart” says our Saviour Jesus Christ who, within The New Testament, brings along the perfection of the educational process: “Learn from me because I am gentle and humble at heart” says our Saviour Jesus Christ.

Our Saviour Jesus is presented in the Holy Gospels as “teaching large crowds” (Matth. 4,23) or “teaching in their synagogues” (Matth. 9,35), or “teaching in the temple of courts” (Matth. 26,55). He is the One teaching them “on a mountainside” (Matth. 5,1), “in houses” (John 3), “in markets” (Matth. 18, 19-20) or on “the river side”.

His teaching will raise important questions among the listeners concerning the education they have received and which they would like to get further on. Is it good? Is it enough? With this respect we find the testimony of the Holy Evangelists Matthew and Luke when they say that “When the crowds heard this, they were astonished at his teaching” (Matth. 22,33, Luke 4,31-32). Not only the crowds, but also John’s disciples ask themselves. The accomplished new testamentary teaching rouses the interest of the members of the Sanhedrin (such is the case of the wise Nicodemus (John 3), let alone the testimony of the Synhedrin disciples sent to catch the Teacher Jesus Christ.

The selection of the 12 Apostles from among 70(72) disciples after the Mount Sermon shows the missionary character of spreading the teaching/ education, first of all among the peoples.

While the Holy Apostles address the One who appointed them as “Rabbi!” that is “Teacher”¹ during his public activity, this term will be definitely changed after the Descent of the Holy Spirit into the term “My Lord and my God”. Exceptions are connected to Holy Apostle Peter “You’re the Christ, the Son of the living God”, as well as to Thomas after the Lord’s Holy Resurrection, which emphasize the above mentioned facts.

The Apostles’ calling and their permanent presence beside their teacher shows both the character of teaching and especially the mission they have been called to, “he was teaching his disciples” tells us the evangelist Mark (9, 31). Should we wonder about the Holy

¹ The term is found six times in the Holy Scriptures, namely in: Mt. 23,7-8; In. 1,38-39; In. 3,2; In. 3,26; In. 20,16 and In 1,49.

Apostles' insistence on the parable of the sower presented by their Raabi: "Explain this parable to us", or about their bewilderment about the healing of a boy with a demon, "Why couldn't we drive it out?" (Matth. 17,19), let alone the way he healed a blind-born man, "Nothing like this has ever been seen in Israel" (Matth. 11-33).

The universality of the Orthodox teaching/education is also underlined by the fact that our Saviour Jesus Christ offers to each man the possibility of embracing the divine revelation any time, no matter the social category he belongs to. The Lord accepts the challenge of an expert in the law even if this one "wanted to test him." (Matth. 22,35), as well as that of the teachers (Matth. 9,5-6) or of the Pharisees.

Sending the Holy Apostles on the trial mission is going to prepare them for the mission that will be entrusted to them. Their presence in the middle of the people of Israel especially with the interdiction of following the pagan or Samaritan ways is meant to prepare them for the universality of teaching they have to assimilate at first, and then to be able to pass it over. So the episode of the Canaanite woman was necessary to make them understand the universal character of the Orthodox Christian education (Matth. 15,21-28). Thus we can explain the Apostles' joy (Luke 24,25) after the Resurrection, when they are sent to teach "all nations" (Matth. 28, 18-20; Mk. 16, 15-18)

Once the Church was founded in a visible way, the Apostles started their mission in the world. The written testimony of the Holy Evangelist Luke, the disciple of Holy Apostle Paul is a proof that the universal "Orthodox" education is being spread around the world, "the mustard seed" (Mt. 13,31) "is growing". The powerful Theophilus, being a pagan, becomes not only the beneficiary of two holy books (Acts and the Gospel after Luke), but also the beneficiary of the revealed Christian education he shows interest for.²

The Holy Apostles will teach/ educate the people both among the Christian communities and at the temple. Christian education is

² „In my former book, Theophilus, I wrote about all that Jesus began to do and teach" (F.Ap. 1,1), as well as „so that you may know the certainty of the things you have been taught." (Lc, 1,4).

manifested both in private and: „with or without time”. A testimony is given by the Apostles confronting the Sanhedrin (Acts 5,21; 5,25) and by the presence of Barnabas and Saul of Tars in Antioch where they will teach for “a year” and where “they and many others taught and preached the word of the Lord.” (Acts 15, 35), as well as of the fact that “they travelled from town to town, they delivered the decisions reached by the apostles and elders in Jerusalem..” (Acts 16,4). We should also mention the presence of the Holy Apostle Paul in the Athenian Areopagus (Acts 17,19) as well as the speech in the Miletus (Acts 20,20), among the others. If the true orthodox teaching of our Saviour Jesus Christ was confronted by the false and distorted teaching of His contemporaries, neither was the mission of the Apostles to pass over the true teaching safe from the wrong teachings. Antioch, the place where the disciples called themselves “Christians” for the first time was the place aimed at by the Judaists to spread their false teachings (Acts 15,1). These false teachings will cause calling together the apostolic synod in Jerusalem, as well as its decisions (Acts 15, 28-29).

The communities founded by the Holy Apostle Paul preserved the treasure of the Orthodox teaching/ education, by through the teaching directly received from the Apostle and through the permanent advice received from the priests, bishops and other servants invested by the Apostle. The testimony of the pastoral epistles are illustrative. It is worth mentioning that the reason for writing the epistles was mostly to defend the true teaching against the vain and false teachings. Timothy and Titus are eloquent cases with this respect. Timothy proved to be “able to teach”, who followed the Apostle Paul in his teaching (Tim. 3,10) and Titus proved to be alike held by firmly to the trustworthy word as it has been taught (Tit. 1,9), as compared to those who endeavoured themselves to teach “things they ought not to teach” (Tit. 1,11)

“Things taught by demons” (Tim. 4,1) mentioned by the Holy Apostle Paul will permanently haunt the Christian communities, as while “the devil prowls around like roaring lion looking for someone to devour” (Peter 5,8-9), right in the middle of communities there will raise men who “will not put up with sound doctrine. Instead, to suit

their own desires, they will gather around them a great number of teachers to say what their itching ears want to hear.” (Tim. 4,3)

The testimony of the Orthodox tradition as mirrored in education

It is known that the process of education implies three factors: a teacher – that is an educator, then a disciple – that is an element willing to be taught to assimilate the teachings offered by the teacher and not at least the contents of education. The success of the educational phenomenon equally belongs to each element according to the extent the three of them converge to the same goal.

The Orthodox church has always given special attention to these three elements. Over the centuries we have the testimony of the written work of the holy fathers of the church by themselves, as well as their collegial decisions mirrored in the decisions of the holy canons according to the local or ecumenical synods. The assembly of the synods as well as the contents of the canons, of their decisions, represent nothing else but the teaching of the church exposed in the confrontations held with the wrong or eronous teachings. More precisely, they offered both the contemporary generations and the future generations as members of the church, the possibility to find the right answer to the problems they will be confronted to.

While the Holy Apostle Paul just mentions the existence of the teachers, the holy canons refer to the existence of a category of catechists, men or women alike, chosen according to the function of the catechumens.³

The teaching power, said Nicodim Milas “on the one hand belongs to the sacramental hierarchy, for the institution (the sermon) is an essential element of the liturgy, and, on the other hand, is tightly connected to the sacramental hierarchy, as the teaching power, in a restricted sense, is conferred only to those who received it through a canonical mission”⁴

³ Dura Nicolae-CORIOLAN, “The eternal youth of the apostolic canon 85”, *ISSTA*, 2016 p. 371-388.

⁴ Nicodem MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, trans. by Dim. I. Cornilescu and Vasile S. Radu, Tipografia Gutembreg, București, 1925, p. 193.

Blessed Dionysius, archbishop of Alexandria († 265) mentions in Canon 4 the fact that he is involved in a dialogue with his “allfaithful and allwise” not because he would have taught him in due time, but because at the moment he was writing the canon, the addressee of the written work came to know the true teaching and was able to sustain a dialogue full of wisdom with the one who had been his mentor⁵.

The year 311 left behind another treasure, more exactly the canons of the Blessed Peter, archbishop and a martyr of the city of Alexandria († 311), with the following words: “as we were taught ... for they too, remembering, will get accustomed, to testify by their own word of mouth,⁶” and they are bound to: “while learning for the future to do Christ’s, especially each one hearing”⁷. In the vision of the same blessed father, Christ is “our Master and Teacher Himself”⁸. As those who teach are concerned they have to follow the words of the Holy Apostle Paul who does not propagate himself, but Christ resurrected, so should the one who is learning to be a model for the faithful ones in learning.⁹

Athanasius the Great also mentions that “the Apostle teaches at first in short”¹⁰ from whom taking the example “teaching myself the canon of the Holy Scripture”.¹¹

Saint Basil the Great disposes in Canon 28 that the falling penitents should be granted the possibility of “being taught”¹²...“at

⁵ Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II, *Canoanele Sfinților Părinți*, trans. by Nicoplae Popovici și Ușor Kovincici, Arad, Tipografia Diecezană, 1935, p. 7.

⁶ Canonul 5 Fericitul Petru martirul, arhiepiscopul Alexandriei, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 17.

⁷ Canonul 6 Fericitul Petru martirul, arhiepiscopul Alexandriei, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 18.

⁸ Canonul 9 Fericitul Petru martirul, arhiepiscopul Alexandriei Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 19.

⁹ Canonul 10 Fericitul Petru martirul, arhiepiscopul Alexandriei, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 21.

¹⁰ Canonul 1 Atanasie cel Mare, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 26.

¹¹ Canonul 2 Atanasie cel Mare, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 30.

¹² Canonul 29 al Sfântului Vasile cel Mare, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 89.

first to listen to the Scripture and the teaching”¹³. As regarding the life one should live according to the Gospel, he should be aware that it teaches us “the terrifying things of the Lord”¹⁴

The year 379 offers the generations to come the argument of the existence of two teachings” of the written one and of that we were given through the tradition of the Apostles, delivered to us secretly [...], the unpublished and secrete teaching.”¹⁵

Another holy father, Saint Gregory of Nissa this time, asserts the fact that man can be healed from passions through teaching, saying that: “Our fathers consider it sufficient to heal him, as possible by the public word of teaching”¹⁶, while Tarasius, Patriarch of Constantinople († 809), used in the argumentation of his allegations the following expression “as we will further on show in the quoted testimonies, both from the Gospels inspired by God, and from the patristic teachings.”¹⁷

What the Fathers offered as an argument in teaching the believers individually the church fully asserted at the local and ecumenical synods plenary. Thus, the ecumenical Synod V-VI (Trulan), “behoovers those who preside over the churches, every day but especially on Lord’s days to teach all the clergy and people.”¹⁸ An aspect on which the ecumenical synod VII, by canon 2, insists imperatively, more precisely “he who won’t teach like this, shall not be ordained.”¹⁹

So, the mission of teaching regards, first of all, the bishop as “leader” of the church, and then the priest, who shall better teach children and domestics²⁰, while “it does not benefit a layman to teach

¹³ Canonul 75 al Sfântului Vasile cel Mare, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 119.

¹⁴ Canonul 84 și canonul 85 al Sfântului Vasile cel Mare, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., pp. 124, 125.

¹⁵ Canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., p. 138-139.

¹⁶ Canonul 6 al Sfântului Grigore de Nissa, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., pp. 170-171.

¹⁷ Scrisoarea lui Tarasie patriarhul Constantinopolului, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea II..., pp. 194-195.

¹⁸ Canonul 19. Sinodul V-VI ecumenic, trulan, C. Dron, *Canoanele*, vol II, Sinoadele ecumenice, București, Tipografia cărților religioase, 1935, p. 265-266.

¹⁹ Canonul 2, Sinodul VII ecumenic, C. Dron, *Canoanele*, vol II..., p.395.

²⁰ Canonul 10 al Sinodului VII ecumenic, Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, ediția a III-a îmbunătățită, Sibiu, 2005, p.187-188.

publicly" ... "but he shall open his ears to those who have received the grace to teach".²¹ And concerning the ones "who are illuminated, they shall learn the faith by heart to recite it to the bishop or the presbyters on the fifth day of the week"²², which was also asserted in canon 46 of the local synod II held in Neocaesarea. Not even those who were baptized while being ill and afterwards recovered shall not be absolved of that stage of acquiring the teaching of faith.²³

The mission of teaching has never been an easy task up till now- assuming to spread the true teaching in a responsible way. Not accidentally the priest and the bishop are demanded to show the highest responsibility. The priest is recommended to begin his teaching activity at the age of 30, the same age when Jesus Christ began to teach as well.²⁴ In the case of the bishop, he is demanded high seriousness and maximum attention including the situation he takes part in a synod, so the canonical norm demands from the bishop called to a synod "not to gossip, but go and teach or learn having in view the improvement of the church and of the others."²⁵

The testimony of the Romanian Orthodox tradition as mirrored in education

The most beautiful thing about the challenges of the modern times is the fact that not now and not us should find out or invent the educational manner in which our society and especially the Christian young people should be brought up.

²¹ Canonul 64, sinod V-VI ecumenic, Alexandru I. Stan, *Sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe a Răsăritului*, Editura Nicora M, București, 2016, p. 217-218.

²² Canonul 78 sinodul V-VI ecumenic, *Pidalionul sau Cârma Bisericii*, tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, Editura „Credința strămoșească”, 2013, p.300.

²³ Canonul 47, Sinodul V local, Laodiceea, Sin V loc. Neocez. Can. 47, Nicodim MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, Canoanele Sinoadelor Locale, trans. by Nicolae Popovici and Ușor Kovincici, Arad, Tipografia Diecezană, 1934, p. 113.

²⁴ Canonul 11, Sinodul V local, Laodiceea, Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea I..., p. 89.

²⁵ Canonul 40, Sinodul V local, Laodiceea, M. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, însoțite de comentarii*, vol. II, partea I..., p. 110.

Regarded from the outside, the problems the Romanian society is nowadays confronted to could raise many questions while making an excursion in our historical past as a people and a nation. What has the Romanian orthodoxy done for educating and forming the new Christian generations and how?

Firstly, they took care of the educators and their forming, so that through them the Romanian nation should have the guarantee of modeling a structure they could develop in. The presence of an ecclesiastical structure organized on the canonical basis since the first centuries has offered the possibility of preserving the Orthodox faith unaltered. This structure made up of bishops, deacons, and Orthodox teachers represented the solid basis on which the Romanian people has developed. Keeping in touch with the ecumenical or local-regional Orthodox synodality has allowed the Romanian people to find the adequate answers to the challenges of the times.

The Romanian Orthodox canonical and nomo-canonical tradition permitted both to know the past and to understand the present and especially to hand over his treasure at due time, to the generations to follow. It is enough to remind the fact that the laws which were in force on the territory of the Romanian countries have kept these legislative nomo-canonical provisions, thus transmitting the compulsory character of the canons and especially of the true teaching.²⁶

In the period of development of the modern times the Romanian people regarded hopefully and full of trust the Romanian orthodoxy and its representatives, waiting for the testimony they needed: The Romanian Orthodox church has always had the adequate men who not only experienced orthodoxy, but also gave testimony by their experience.

The above-mentioned facts are sustained by historical proofs to which not only theologians have access, but also famous historians, interested in this phenomenon. It should be enough to mention here the way in which the Romanian language has come to impose itself over the Greek or Slavonic ones, when the Romanian people came to their maturity concerning their historical formation.

²⁶ Ioan N. FLOCA, *Originile dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română*, Sibiu, 1969, teză de doctorat, prefaced by pr. Prof. Dr. Liviu Stan.

The young, says the historian, when “time was fulfilled” for the Romanian nation, had the possibility to make use of the libraries which had already been organized by the Orthodox monasteries.²⁷

In Transylvania, the metropolitan Andrei Șaguna was confronted to serious problems as the Romanian people and its education were concerned. Without schools, without any support from the past of any foreign country, facing a dominant minority sustained by the law in force, being compelled to face the wretchedness of the times, he manages in 1868 to elaborate the Organic Statute of the Greek Oriental Church of Hungary and Transylvania²⁸ where he stipulates the important role that should be played by the parochial synod, the chaplain, the deacon, the parochial trustees, the teachers, examines and approves the edification, repairs or equipment²⁹.

In the same years the metropolitan Andrei Șaguna focuses on the formation of chosen teachers for the Romanian people for which “The compendium of canon law of a holy synodal and apostolic Church—meant for the faithful clergy and people from the metropolis of the Romanians of the Greek Oriental Church from Hungary and Transylvania” appears, which stipulates the attributions and duties of the entire clergy with respect to the teaching process and its contents.³⁰

The parochial committee will take care of the teaching process, of schools, of the salaries for teachers³¹.

The Romanian Countries (Moldavia and Wallachia) immediately after the unification from 1859 were interested not only in territorial-administrative organization, but they also asked the Romanian Orthodox Church to give evidence of the spiritual soundness of the Romanian people. The year 1893 gives this testimony. The publishing

²⁷ *Istoria României*, Editura Academiei Române, vol. III, București, 1964, P. 1061-1062.

²⁸ A fost ratificat în Schonnbrunn la 28 mai 1869.

²⁹ *Statutul Organic al Bisericii Greco-Orientale din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1907, Art. 7, pct. 2, p.10-11.

³⁰ Andrei baron de Șaguna, *Compendiu de drept canonic al unei sântei sobornicești și apostolești Biserici*, ediția a III, Editura și tiparul tipografiei arhiepiscopale, Sibiu, 1913, pp. 148-150.

³¹ *Statutul Organic al Bisericii Greco-Orientale din Ungaria și Transilvania...*, Art. 25, pp. 1-18, 14-16.

of the Law for clergy laymen and of the Seminars³² prescribes the use of the seminar students who will be allowed to function as “teachers in ordinary schools according to the norms to be stipulated in the law of education”.³³

The Holy Synod of the Romanian Orthodox Church is concerned about the formation of the young ministers of the altars and the future teachers as well. We should also not avoid mentioning the fact that the members of the Synod themselves were, after the unification, men of high intellectual training. A proof could be the reports of the meetings of the Holy Synod from the period 1886-1895 which could successfully compete with any post-December government of the present times.

The sound education of the Romanian people has always been a priority of maximum importance for the Orthodox church. The testimony of written documents as well as that of the unwritten history recorded in architecture, art, local or central organization, constitutes the proof for the above mentioned facts. It is true that the efficiency differed from one generation to another, but this benefit of fruit-bearing “one thirty, another sixty, another one hundred” is very much alike the saying of a chronicler, namely “not times are subjected to people, but pitiable people are subjected to times.”

³² „Legea clerului mirean și al Seminariilor”, publicat în *Monitorul Oficial* în 28 august 1893.

³³ „Legea clerului mirean și al Seminariilor”, publicat în *Monitorul Oficial* în 28 august 1893, Cap. II, Numirea și datoriile parohilor, art. 13, al. 6.

Manuscris¹ inedit al monahului Isaia Tipograful despre o apologie a Sfântului Ioan Gură de Aur găsit la Muzeul Primei Școli Românești din Brașov

Pr. Lect. dr. Stelian Manolache

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Ovidius”, Constanța*

Preliminarii

Între muzeele de pe cuprinsul României, un loc aparte îl ocupă Muzeul Primei Școli Românești din Șcheii Brașovului. Situat în curtea Bisericii Sfântul Nicolae – veche ctitorie domnească a lui Vlad Călugărul, Aaron Vodă sau Constantin Brâncoveanu – această *instituție de învățământ, de simțire și cugetare românească* adăpostește un Fond de carte de peste 40.000 de documente și o colecție de 4.000 de cărți vechi. Tipărite de-a lungul câtorva secole, în mai multe tiparnițe și centre tipografice din Ardeal, Țara Românească și Moldova, precum Alba-Iulia, Râmnic, Buzău, Târgoviște, București sau Iași, aceste tipărituri au fost adunate cu multă grijă și dragoste de oameni iubitori

¹ Acest manuscris, transcris din chirilică, l-am primit prin generozitatea bunului meu prieten Pr. Prof. Dr. Vasile Olteanu, directorul Primei Școli Românești din Șcheii Brașovului, pentru care îi rămân recunoscător. Manuscrisul va fi publicat în colaborare și editat la tipografia Episcopiei Buzăului.

de neam și de carte, demonstrând prin gestul lor nobil, nu numai dragostea față de continuitatea culturii românești de-a lungul timpului, ca instituție națională, ci și calitatea acestei instituții de învățământ, parte inclusivă în marele patrimoniu cultural universal al omenirii.

În cadrul acestui muzeu, *la loc de cinste se află și colecția de carte religioasă* ce conține peste 90% din totalul cărților de aici. Între aceste lucrări, la Fondul de carte numărul 316, găsim și un mic opuscul de carte al monahului Isaia de la Neamț, intitulată *Apologia, adecă cuvânt sau răspuns împotriva socotelii celor fără de Dumnezeu și dovedire a celui între sfinți părintele nostru Ioan Hristostomul împotriva iudeilor și a elinilor și acum a b(v)oltereștilor cum că Domnul nostru Iisus Hristos iaste Dumnezeu adevărat*. Tipărită în 1816 la Neamț și (re)tipărită, ulterior, în 1819 la București, un exemplar al acestei cărți va fi dăruit, în același an, de protopopul Brașovului, Ioan Petrin, bisericii Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului.

Scurtă descriere a tratatului apologetic

Cartea are o lungime de 21 cm și o lățime de 14 cm, fiind scrisă în alfabetul cirilic și cuprinzând un număr de 262 de pagini. Este structurată în 6 capitole – 1. *Pentru slobozenie întru carele se arată că oamenii nici să nasc, nici sânt în lume slobozi (decât numai în Hristos s.n.) (f.10-f.20)*, 2. *Cum că slobozenia aceasta (politică s.n) în multe chipuri iaste mincinoasă și pierzătoare (f.20-p.32)*, 3. *Cum că foarte rău și fără socotință, ca să întărească slobozenia au lepădat credința creștinească acești fără de Dumnezeu ai Evropei (p.32-p. 44)*, 4. *Cum că Iisus Hristos, măcare de vor crăpa cei fără de Dumnezeu, eri și astăzi aceștiași și în veaci. Adecă Hristos iaste Dumnezeu Adevărat și Cuvântul Lui iaste veacinic (p.44- p.109)*, 5. *Cum că cei ce grăiesc și scriu împotriva credinții creștinești se arată întâiu, adecă, că sunt preaînvățați la Tainele Dumnezeieștii credințe, unde să cuprinde și pentru înțelepciunea de afară. A doao că sunt spurcați, urâți și necurați, și pentru aceasta pravoslavncii hristiani, nu să cuvine nici decum să dea luarea vreo luare aminte la bârfele lor (p. 109-p.148)*, 6. *Cum că sataniceștele acestea cărți să cuvine să se vedească de rele și să se osândească de stăpânitorii cei politiceși și cei bisericești, și cum că fieștecine, cât poate, se cuvine să se nevoiască împotriva acești prea releciuni și să nu tacă (p. 137-*

p.148) – la care se adaugă un Cuvânt înainte – Introducere și o Cuvântare pre urmă – Concluzii (p.148 – p.262).

Ca orice carte religioasă creștină, *ce propune o viață trăită în Adevăr, ce se identifică cu și în libertatea adusă de Mântuitorul Iisus Hristos lumii*, aceasta se deschide, printr-un Cuvânt înainte al eforiilor – editorilor – tipografiei. Pe prima foaie verso sunt tipărite celebrele cuvinte Nou Testamentare ale Sfântului Evanghelist Ioan (cap. 5): *Amin, amin grăiesc vouă: că acela care ascultă cuvintele mele și creade celui care ma-u trimis pre mine are viață veaci(nică)*, iar pe ultima foaie la pagina 262 este scris, ca un elogiu al permanenței gândirii creștine, *Sfârșit și lui Dumnezeu Slavă*. Urmează apoi, la Cuvânt înainte, pe f.II.recte istoria tipăririi acestei Apologii, tălmăcită, din limba greacă, de Gherontie Monahul și, ulterior, (re)tipărită de monahul Isaia, în limba cirilică, la îndemnul episcopului Iosif al Argeșului. Ea va fi (re)tipărită în timpul domnitorului Alexandru Nicolae Suțul² V.V. „cu blagoslovenia Preasfințitului și de Dumnezeu alesului arhiepiscop și mitropolit a toată Ungro-Vlahia Chiriu Chir Dionisie, iară cu cheltuiala a dumnelor Răducanul Blenceanul Biv. Vel. Stolnic și Dimitrie Tolnicialui Biv. Vel. Slugăr”.

Editorii lucrării în Cuvântul lor dau slavă numelui Domnului pentru cei „ce vor ceti, (fiindcă s.n.) sântem încredințați că vor cunoaște și cunoscând pre Dumnezeu vor proslăvi, că au binevoit acum și aicea de s-au tipărit spre Slava Sa și folosul fraților noștri hristiani” (f. II. verso). În rândurile de mai jos, vom vorbi despre ideile ce se degajă din această apologie-răspuns scrisă provocărilor curentului filosofic Iluminist, care, prin corifeii săi, discreditau, în domeniul cunoașterii relația dintre Rațiune și Revelație, dintre Rațiune și Credință, dintre dialogul constructiv al filosofiei cu teologia sistematică, printr-o escaladare a tensiunii dintre individ și comunitate, dintre progres și tradiție. *În joc era libertatea de alegere a omului, iluminiștii pledând pentru reevaluarea condiției morale și a culturii religioase printr-o formă de seducție a spiritului utopic uman, ce ducea, prin secularizare, la naturalizarea raționalistă a Revelației și accentuarea*

² Alexandru Suțu (1758-1821) a fost domnitor în Moldova între anii 1801-1802 și domnitor al Țării Românești cu intermitențe de patru ori din 1802 până în 1821.

drepturile individuale ale omului, la o opinie separată de opinia oficială a instituțiilor timpului, utopie ce va sfârși în violență și în deriva nihilistă a începutului de secol XX. Din motive de spațiu, vom aborda numai introducerea și primele trei capitole din Apologie, ca într-o altă lucrare să vorbim despre ultimele două capitole și concluzii.

***Introducere sau Apologia, adică cuvânt de răspuns
pentru Sfânta credință a lui Hristos***

În cuvântul de răspuns „pentru sfânta credință a lui Hristos”, autorul Isaia Tipograful arată că această carte se dorește a fi, ca pe vremea lui Ioan Gură de Aur – lume caracterizată de incertitudini, ambiguități și căutări – o *lucrare spiritual vindecătoare* de restaurare a dialogului dintre suflet și trup „împotriva celor fără de Dumnezeu, ca o doftorie oarecare, mai înainte păzitoare la cei ce, încă cu mila lui Dumnezeu, nu au băut veninul volterixe” (f. 9.). Inspirându-se din gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur și a lucrărilor sale ziditoare, precum lucrarea apologetică *Că Hristos este Dumnezeu* sau *Omilia I din Tâlcuiri la Epistola Întâi către Timotei (Despre Credință)*, *Omilia XX (Despre cunoaștere)* din *Omilii la Epistola către Romani*, *Omilia XVII (Despre libertate)* din *Tâlcuiri la Epistola Întâi către Timotei* și *Omilia XXVIII (Despre Sfânta Scriptură)* din *Omilii la Epistola către Romani* sau *Omilii la Statui*, Gherontie Monahul și Isaia Tipograful pun în paralel timpurile de criză religioasă și socio-politică de atunci, trăite de marii Sfinți Părinți duhovnicești ai primelor secole creștine, până în secolul IV, cu timpurile actuale religios-filosofice ale Iluminismului, când „mulțime nenumărată de cătră aupus au lăsat Creștinătatea... Dacă atunci, la loc de cinste, erau Vasile din Kesaariia...Atanasie și Chiril din Egipt...Ioann și Teodorit din Antiohia...limba cea de foc a Nazianzianului din cetatea lui Constantin...cei cu gurile deaur și Vasilii și Grigorii și Chirilii și Avgustinii, toți ce au (fost s.n.) adevărat vrednici” (f. 7.), acum, în noile timpuri au apărut „preaînțeleptul Volter (Voltaire s.n.), preapriceputul Rusoi (Rousseau s.n.), Amitrie, Vooston, Onisait, Colis, care cu canoanele lor... *ale politicii lor*, au luminat neamul robiei. *Slobozenie, slobozenie!... Pentru slobozenie, lepădarea de Hristos. Pentru slobozenie, Nedumnezeirea...Slobozenia cea tru-pească... părăsind izvorul vieții cel adevărat,... și și-au săpat loruși fântâni*

surpate" (p.38- p.39). Accentuând reduționist numai partea raționalist-trupească a libertății umane în detrimentul libertății sufletului, *noii gânditori vor sfârșii în reactivarea gândirii maniheist-gnostice din Antichitate, oferind lumii, o alternativă utopică, un nou model de viață autonom și o nouă structură socială a lumii: „totdeauna și pretutindenea strigă slobozenia. Dar unde au rămas, unde să privește și unde să otorăște această slobozenie mult grăită de voi? Numai la trupuri, numai, numai trupurilor celor fără de Dumnezeu ai Evropii au rămas slobode... Acesta și numai acestal iaste pricina cea mare (a lucrării s.n.)."* (f. 24.). Această nouă viziune polarizatoare dialectică asupra cunoașterii și libertății lumii este identificată de autorii *Apologhiei*, în procesul substituirii credinței celei vechi, operat de *Intelectuali, noii prooroci ai Rațiunii și ai Filosofiei* ce „au lepădat Sfânta Evanghelie și toată în scurt Dumnezeiasca Scriptură. Au aruncat pre Proroci, pre Apostoli. Au scos afară pre Mucenici, pre Cuvioși, pre Drepti, pre toată sfințenia,. Au spurcat Jervealnicile (Sfintele Taine și Ierurgiile s.n.). Au făcut sfintele Lăcașuri magazii. Monastirile, case de curve și grajde de obște" (f. 3.). Cu tristețe autorii arată „că Pronia lui Dumnezeu, ceea ce în anii cei mai dinainte păzea Bisericile...pare acum că cu totul au părăsit pre veața aceasta" (f. 1.). În timpurile de demult, chiar dacă „să înmulțise multe eresuri și turbura pretutindenea pre Biserica celor dreptcredincioși răzvrătind noroadale... prin ascuns, oarecum, și cu sfială... (precum s.n.) făcea arianii, evnomianii...apolinarianii și toate acealalte cete" (f. 2.), acum „răotatea iaste nescrisă, iaste nepovestită, păgânitatea lor sporește, nedumnezeirea se înmulțește" (f. 4.). Gherontie Monahu și Isaia Tipograful se vor întreaba, retoric, cum este posibil ca din valoroasa contribuție a Sfinților Părinți ai secolului IV, ce au iubit filosofia divină, *propunând lumii nu numai viziunea asupra unității creației, ci și transfigurarea ei divin-umană*, „să rămâie deoparte ostenele voastre. Să se necinsească sângiuirile voastre!" (f. 5.). De aceea „văzând lățimea răotății..., am alcătuit această cârtică mică... (pornind) să fac dovezii mele de la Sfintele Scripturi și de lace vrednice de credință socotele și învățături ale purtătorilor de Dumnezeu, Dascăli ai Bisericii, pre care ca niște hrisiani le primiți" (f. 8.). În spiritul autenticității creștine răsăritene, cu smerenie călugărească, Isaia Tipograful va scrie că lucrarea sa, nu se dorește a fi

decât, o modestă contribuție la aceste noi provocări ale timpului: „nu mă îndoesc cum că cetitori cei mulțămitori și iubitori de frați, căutând la râvna sufletului meu, și la scoposul râvnii mele, îmi vor dărui ertăciune și pentru prostimea cuvântului și pentru sărăcia noimelor cărții”. (f. 9.)

Cap. I.

Pentru Slobozenie

*Întru carele se arată că oamenii nici se nasc și nici sânt în lume slobozi
(decât numai în Hristos s.n.)*

Ce este demn de remarcat, în această *Apologie*, este faptul că această mică lucrare se poate constitui într-un prim tratat de teologie fundamentală și morală religioasă pentru învățământul românesc din Moldova și din Țara Românească a începutului de secol XIX. În primul capitol, despre libertate (slobozenie), autorii vor scoate în evidență că adevărata libertate a omului nu este dată de cadrul liniar a viziunii trupului omului, care acționează reduționist asupra verticalității sacralui, ci de suflet. El acționează asupra trupului pornind de la pecetea Chipului lui Dumnezeu din om, într-un mod unificator și nu într-un mod desfigurator reduționist rațional-ist: „pentru aceia, eu aflu cu cuviință să cercăm întâiu această mult vestită slobozenie... ca aceasta în lume. Apoi cele pentru credință, adecă să grăim pentru credință cele de nevoie și cele cuviincioase” (f. 10.). Isaia Tipograful, ca și Ioan Gură de Aur, va porni, în demersul său demonstrativ de la Adevărul Revelației Sfintei Scripturi. Vorbind despre această slobozenie, în condițiile actuale, a omului autonom, autorul afirmă că ea „iaste de doao feliuri, una iaste a sufletului, alta a trupului. Și cercând la amândoa firea slobozeniei aflăm că iaste a nu fi rob, adecă a nu cunoaște cine vre o stăpânire peste sine, nici ai să porunci de altul. Ci el însuși să fie domn și stăpân peste sine și nu altcineva în lume”. (f. 11.). La această noutate filosofică adusă de gânditorii iluminiști, care substituiau Adevărul divin cu opinia particulară a Rațiunii, accentuând drepturile egoiste ale omului în defavoarea drepturilor lui Dumnezeu, și unde „omul este domn și stăpân peste sine și nu alt cineva din lume” (f. 11.), Isaia Tipograful scrie că „eu lepăd cu totul această dogmă, a celor fără de Dumnezeu nebuni” (f. 11.), pentru că este neadevărată...„și fără de minte cum cu o lege (politică

s.n.) *hotărăsc, cum că osmenii se nasc slobozi*". Această ultimă slobozenie, cea a trupului, chiar dacă îi face pe oameni să „se nască în lume slobozi, (aparent s.n.)...mai vârtos zic și întăresc și dovedesc că nu se dă în lume o slobozenie ca aceasta, *ci și să nasc și trăiesc în lume în multe feluri robii oamenii*" (f. 11.). În gândirea lui Isaia Tipograful, toate cele create de Dumnezeu, adică și sufletul și trupul, sunt slujitoare lui Dumnezeu după cum zice prorocul David: „Întemeiat-ai pământul și rămâne cu rânduiala Ta rămâne zioa" (Psalmul 115,91), adică „toate zidirie, pământul, marea, stihiiile, planitel, cerurile și toate cele din ceriuri, sânt roabe ale lui Dumnezeu" (f. 12.).

În cadrul acestei ordini divine, omul este o creație deosebită a lui Dumnezeu prin suflare divină (Facere 2, 7), unde „sufletul, ca cela ce iaste cuvântătoriu, stăpânește și poartă și mișcă trupul care isate partea cea necuvântătoare" (f. 13.), Dumnezeu „iaste puterea și stăpânirea carea are stăpânul peste trup, pre care acești fără de Dumnezeu voiesc cum se naște slobozi" (f. 14.). Contra viziunii iluministe, autorul afirmă, conform referatului biblic, că tot ceea ce este creația lui Dumnezeu, este pus într-o anumită ordine, inclusiv animalele, care se conduc după trup, „după lucrul cel poftit, să pornesc fără de ținere spre dobândirea lui: boul la fân sau la orz, câinele la pâine sau la carne... la vremea când se gonesc și se puiează cu aceeași neținută pornire, se pornesc spre dobândirea părții femeiești" (f. 15.). *Toate acestea demonstrează că întreaga creație are o teologie și un sens, cu o țință soteriologic-eschatologică, ce indică un Creator, Stăpânitor, dar și un Mântuitor, prin Stăpânul suflet, „care-l stăpânește, nu-l lasă fosmea să și-o înceteze, setea să-și răcorească, văpaia poftii trupești să și-o stingă*" (f. 15.). Cu alte cuvinte, autorul accentuează *că foamea, setea, sunt valori spirituale ale sufletului, ce vin în sprijinul nevoilor trupului omului, căzut în păcatul neascultării*. Mai mult, pentru om, care este Chipul și Asemănarea lui Dumnezeu, sufletul are, spre deosebire de trup, o mai mare putere „semnul de biruință al înfrânării (f. 16.)", prin care arată „că are stăpânire mai mare și mai puternică... ce să împotrivesc însăși firii (căzute s.n.) (f. 16.)" și oprește *înclinarea trupului și pofta ochilor și trufia vieții* (I Ioan 2, 16). Slobozenia (libertatea), pentru Isaia Tipograful „nu iaste a merge și a se duce cineva unde-i place, unde-i pofteste" (f. 16.), să-și îndeplinească dorințele, „pentru că cela se numește rob (al trupului s.n.)" (f.

16.), *ci slobozenia sufletului, „fiindcă îi oprește pornirile cele firești...și nu-l lasă să meargă, să se ducă și unde-i place”* (f. 16.). Stăpânitorii lumii sau tiranii patimilor, pun „înainte una din două, sau aceasta să voiești și toate bune, sau de nu voiești primești munci și moarte” (f. 17.). Dacă prin trup, omul este slab și cade în diferite păcate, scrie Isaia Tipograful, prin suflet, care vine de la Dumnezeu, acesta „voiește, alege... hotărăște, el fără de glas poruncește trupului celui slab, celui fricos, celui cu cuvântătoriu să rabde până la suflarea cea mai de pe urmă” (f. 16.). Ca urmare a acestei Pronii – griji dumnezeiești – sufletul transfigurează trupul și-l face liber întru divinitate, „de nu ar fi fost sufletul pricina trupului acestora, adecă a acești prea slăvite împotriviri și răbdări, ...ce preaslăvește și încununează de la Puitoriu de nevoie Dumnezeu” (f. 18.) și când se pseudo-argumentează, de filosofii iluminiști, că trupul nu are nevoie de suflet, „cum pot să zică și să scrie cel cu mintea deșartă, cum că oamenii să nasc slobozi? Cum? Slobozi să nasc oamenii?” (f. 18.). Nimeni nu se naște slobod, de unde întrebarea retorică „nu ne naștem noi, fieștecarele, supt stăpânirea părinților noștri? Nu au preste noi, de la fire, putere slobodă să ne poartă cum voiesc, că nu petercem bine, nu ne supunem poruncilor lor...nu ne leapădă și ne înstrăinează mai apoi de toate și de moștenirea părintească? (f. 18)... Ucenicii cei de la tot meșteșugul și din toate neamurile, nu se află supuși învățătorilor lor ca unor stăpâni? Cine poate să zică, nu, că ei ascultă cu frică și săvârșesc, netrecut, cele poruncite și amar să pedepsesc când nu păzesc cu deadinsul legile uceniciei” (f. 19.). Concluzia logică, care se va impune bunului simț, după Isaia Tipograful, va fi că „iaste cu neputiință să nu fie Domn și Stăpân al oamenilor, Ziditoriul și Făcătorul lor și că iaste cu neputiință să nu fie sufletul partea cea stăpânitoare a omului celui alcătuit.” (f. 19.).

Cap. II

*Cum că slobozenia aceasta (politică s.n.)
este în multe chipuri mincinoasă și pierzătoare*

În această parte a lucrării, Isaia Tipograful își continuă demersul său apologetic în favoarea slobozeniei sufletului, care este de la Dumnezeu, condamnând *slobozenia trupului omului natural* care este înrobitoare: „pre acesta noi cercând-o, adevărul fiind judecata, hotă-

râm cum că iaste preamincinoasă în mai multe chipuri și nici iaste vrednică de-a să numi slobozenie” (f. 20.). Despre această superioritate a sufletului este mărturisită de toți „nu numai de dascălii bisericii, ci și de cei de afară înțelepți, elinii și varvarii,... pentru că iaste duh, iaste fire nematerialnică și nealcătuită din părți, iaste de toate cuvântătoriu și ca unui cuvântătoriu i s-au dat stăpânire peste trup, precum și în capul cel mai de sus s-au descoperit și s-au arătat mai luminat” (f. 21.). Pentru Isaia Tipograful, deși trupul este Templu al Duhului Sfânt, după căderea în păcatul neascultării și ieșirea din dialogul teonomic, el devine „*partea cea mai rea...pentru că iaste materialnic și însăși materie, iaste alcătuit și să răsipește întru acelea din care s-au alcătuit. Iaste puturos, mâncare viermilor, vremelnic*”. (f. 21.). Concluzia categorică, la care ajunge autorul, este că „a sufletului iaste a pricepe cele cuviincioase, a judeca, a socoti cele adevărate și de folos. Iar a trupului iaste a poftii, a să mânia, a lucra și a pătimii, asemenea, câte lucrează și pătimește un dobitoac necuvântătoriu. Adeacă un porc (a poftii s.n.), un lup (a se mânia s.n.), o vulpe. Iar omul, ca să fie și să se zică om, are o fire deosebită...precum l-au făcut Ziditorul Dumnezeu (de unde s.n.) trebuie, de nevoie, ca trupul, partea cea necuvântătoare, cu toate patimile lui, să se supuie sufletului celui cuvântătoriu... atunci cu adevărat omul iaste slobod și numai atunci se deosebește de celelalte dobitoace.” (f. 22.). Mai mult, scrie Isaia Tipograful, „dacă trupul se răzvrătește contra sufletului, atunci se inversează ordinea creației pentru că sufletul va slobozi fără ele și va urma (vaiu!) porniri patimilor și se va mânia ca leul și se va sălbătici ca ursul și să va vicleni ca vulpea și va hrăpi ca lupul, se va tăvăli în dezmierdări ca porcul” (f. 22.). De unde, întrebarea firească, a lui Isaia Tipograful, aceasta este slobozenia adevărată? „*Cu adevărat aceasta iaste acea chiar robie...că cela ce iaste cu trupul rob s-au supus, nu numai ca niște spurcați și necurați...și sunt urâți și de legile cetăților...ca niște stricători și vătămători de cea de obște bună podoabă și rânduială*” (f. 23.) Accentuând numai această perspectivă asupra slobozeniei trupului, gânditorii iluminiști vor aduce, cu alte cuvinte, un omagiu numai bucuriei clipei de a trăi în locul veșniciei, al „*lutului celui închipuit și formăluit, materia cea cu frumusețe împodobită a stricăciunii și a putreziciunii...lucrul ce astăzi se vede și joacă și grăiește necuvincioase și mâine să trece și se veștejește și să*

face netrebnic” (f. 24.). Toate aceste înrobiri, scrie Isaia Tipograful, au originile într-o filosofie fără de Dumnezeu, ce îl vor duce pe om într-o întuneric „că de s-ar fi luminat aceștia, de vreo rază a luminii cei dumnezeiești, negrești nici atâta turburare ar fi arătat...nici s-ar fi părăsit de Darul cel Dumnezeu, să cază în minte neiscusită, să facă aceste necuviințe pentru care nu filosofi, ci nici oameni cu drepate nu se cuvine a se numii...mincinoasă iaste această atât de vestită slobozie a acestor nedumnezeiești ai Evropei. Că nu numai slobozi nu sânt, ci și decât toți robi mai robi” (p. 28).

Cap. III

Cum că foarte rău și fără de socotință, ca să întărească slobozenia, au lepădat credința creștinească acei fără de Dumnezeu ai Evropei

În acest capitol, Isaia Tipograful arată că deși teza propusă de gânditorii iluminiști are o dimensiune ideologico-politică și se dorește aparent a fi eliberatoare de dimensiunea sacrului, risipind fascinația magico-religioasă față de creația lui Dumnezeu, ea nu este decât o utopie vremelnică, „o neguțătorie, un schimb fără de socoteală, ciudat” (p. 32), unde în schimbul unei „vieți veacnice, el (omul s.n.) își petrece în lumea aceasta, puțini ani slobod” (p. 33). Noua libertatea se dorește „dupre toate chipurile cele politicești, desăvârșită și neprihănită.. iaste lumească, vremelnică și trecătoare” (p. 33). Contra acestei gândiri asupra libertății *de o clipă*, Isaia Tipograful accentuează ocurența supra-naturalului și a veșniciei descoperită în Revelația Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții: „toată dumnezeiasca Scriptură, într-o carea se cuprinde Credința Creștinească, învață pre ucenicii săi, adecă pre Cristiani, să păzească cu tot adevărul, supunere și cinste, cătră Împărații și Domnii cetăților...de Dumnezău vă temeți, pre Împăratul cinstiți (Petru 1, 2, 13)... dați cele ale Chisarului, Chisarului și cele ale lui Dumnezău, lui Dumnezău (Matei 26, 21)” (p. 35). Ca urmare este o ordine în toate, în *cele cerești și în cele pământeste*, Isaia Tipograful afirmând că peste toate, este nu numai un Creator, ci și un Atotțiitor a toate. Spre deosebire de gânditorii secolului luminii, care doreau să demonstreze că știința este superioară religiei, Isaia va contrapune *argumentul teleologic și cosmologic afirmând* că nici „Lucefărul nu au îndrăznit să tăgăduiască și să zică că nu e Dumnezău, ci mai vârtos îl

și mărturisirea prea Înalt...punevoi scaunul meu deasupra stelelor și voi fi asemenea cu Cel prea Înalt (Isaia 14, 13).” (p. 41). Cu alte cuvinte, adevărata știință, nepervertită de materialitate, ar trebui să fie un elogiu al lui Dumnezeu și al creației Sale, apropiindu-l pe om de divinitate, inclusiv prin Rațiunea economiilor simbolice, pusă sub semnul triumphiului transcedental al Binelui, Adevărului și Frumosului divin.

Concluzii

Lucrare de referință pentru începutul secolului al XIX-lea, *Apologia* lui Isaia Tipograful, aprofundează, polemic, relația dintre Rațiune și Revelație, dintre Rațiune și Credință asupra libertății de alegere, în noul context al Iluminismului. Ea demonstrează că viziunea creștină este un proiect deschis dialogului, ce se poate face plecând de la argumentele doveditoare asupra existenței lui Dumnezeu, dar și a argumentelor morale. Deși tonul lucrării, din anumite pasaje, este dur, să nu uităm faptul că Iluminismul, nu a fost nici el mai puțin prejos în manifestările sale. Dincolo de partea teoretică afirmată, el propunea și o parte dură, practică, făcând apel la o politică substitutivă a religiosului, ca perspectivă nouă asupra viziunii lumii. Corifeii iluminiști afirmă că discursul despre Dumnezeu trebuie neantizat, iar recursul la religie trebuie văzut, în permanență, ca rodul imperfecțiunilor sociale, de unde discreditarea pretenției de inteligibilitate a Revelației. A postula o Împărăție de dincolo, nu este, din perspectiva iluminiștilor, decât o iluzie antropologică, de unde nevoia de demitologizare a narațiunii biblice, Cetatea lui Dumnezeu fiind abordată numai dintr-o perspectivă a cetății omului. Era firesc ca răspunsul creștin să fie pe măsură, *Apologia* lui Isaia Tipograful demonstrând că abordarea libertății, numai dintr-o perspectivă reducționistă a Rațiunii trupului, va face ca aceasta să devină, prin pervertire, nu *un dar al lui Dumnezeu*, ci o povară pentru omul autonom, care se va lăsa condus numai după instincte. Argumentele folosite, în această dispută, sunt luate de Isaia Tipograful, din gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur, ele fiind aplicate la noul context al Iluminismului, prin *argumentul cosmologic și teleologic*. De remarcat este faptul că Isaia

Tipograful și editorii cărții, au intenționat, prin această Apologie să arate că la provocările lumii nu este numai un răspuns-opinie, ci și un Cuvânt-Adevăr care se regăsește în modelul vieții Teantropului Iisus Hristos.

Importanța primelor manuale de drept canonic tipărite în Biserica Ortodoxă Română. Elemente de educație juridică și canonică

Asist. dr. Răzvan Perșa

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Preliminarii

Cu toate că secolul al XIX-lea reprezintă în viziunea canoniștilor momentul nașterii științei sau disciplinei dreptului bisericesc, reflecțiile asupra naturii dreptului sunt aproape inexistente, această temă fiind abordată doar tangențial în scurtele introduceri la manualele redactate pentru această nouă disciplină. Prin urmare, dezvoltarea unui sistem de drept canonic ortodox, bazat pe întreaga tradiției răsăriteană, este foarte dificil de identificat în scrierile canoniștilor ortodocși ai secolului al XIX-lea. Cu toate acestea, încercările de dezvoltarea a unui sistem de gândire canonică sunt prezente în lucrările canoniștilor ortodocși.

Un obiectiv fundamental pentru posibilitatea interpretării canoanelor în tradiția ortodoxă este însăși chestionarea naturii dreptului canonic ortodox, sau ce se înțelege dincolo de sintagma „drept canonic” în tradiția Bisericii răsăritene. Abordarea naturii dreptului canonic este esențială pentru premisele de la care poate începe o

interpretarea a textelor canonice, deoarece prin definirea naturii dreptului canonic vom putea defini și natura canoanelor în tradiția bisericească. Primele manuale de drept canonic tipărite au avut în vedere clarificare acestor noțiuni fundamentale precum: natura dreptului canonic, împărțirea dreptului canonic, raportul acestuia cu alte științe teologice și altele.

În privința contribuțiilor ortodoxe române la dezvoltarea dreptului canonic în secolele XIX-XX s-au scris mai multe studii și articole, unele descriptive, altele analitice¹. Cu toate acestea, foarte

¹ Pr. Conf. Univ. Dr. Irime MARGA, „Mitropolitul Andrei Șaguna, om providențial în istoria dreptului Bisericii și a națiunii române”, în: *Acta Universitatis Lucian Blaga – Iurisprudentia*, 1-2 (2004), pp. 86-94; Mihai PLĂTICĂ, „Contribuția lui Constantin Erbiceanu la dezvoltarea studiului Dreptului bisericesc la noi”, în: *Studii Teologice*, nr. 5-6, (1960), pp. 393-409; Mihai PLĂTICĂ, „Canonistul Clementie Popovici. Contribuția lui la dezvoltarea dreptului bisericesc ortodox”, în: *Studii Teologice*, Seria II, an XIII (1961), nr.5-6, mai-iunie, pp. 349-363; Stelian IZVORANU, „Elemente de drept bisericesc în legiuirile veacului XVIII și XIX până la Regulamentul Organic”, în: *Studii Teologice*, nr. 1-2 (1959), pp. 61-72; B. FLORIN, „Contribuții la dezvoltarea Dreptului bisericesc român în veacul XX”, în: *Studii Teologice*, XI (1959), nr. 9-10 (nov.-dec.), pp. 556-574; Magd. Stelian IZVORANU, „Literatura Dreptului bisericesc în veacul al XIX-lea”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXVIII (1960), nr. 5-6, (mai-iun.), pp. 496-509; Liviu STAN, „Contribuții și poziții ale teologilor români în probleme de Drept bisericesc”, în: *Studii Teologice*, an. XXIII (1971), nr. 3-4, pp. 149-173; Iulian Mihai CONSTANTINESCU, „Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna și lucrările sistematice de Drept Canonic. Compendiul de Drept Canonic la 140 de ani de la apariție (1868-2008)”, în: *Mitropolia Olteniei*, LXI (2009), nr. 9-12, pp. 86-113; Iulian Mihai CONSTANTINESCU, „Știința academică a Dreptului Canonic Ortodox. Contribuțiile canoniștilor Nicodim Milaș și Joseph Zhishman”, în: *Mitropolia Olteniei*, LXII (2010), nr. 1-4, pp. 85-105; Constantin RUS, „Contribuții ale canoniștilor români în trecut și în prezent în probleme de Drept bisericesc”, în: *Anuarul Facultății de Teologie din Arad*, an. I (1994-1995), pp. 33-60; Constantin Rus, „Contribuții în domeniul Dreptului bisericesc din Eparhia Aradului în trecut și astăzi”, în vol. *Facultatea de Teologie Ortodoxă la zece ani de existență*, Arad, 2001, pp. 231-250; Eugen MARINA, „Contribuții la cunoașterea operei canonice a Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. LXXXIII (1965), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 533-558; Mircea PĂCURARIU, „Un strălucit canonist al veacului al XX-lea – Părintele Profesor Liviu Stan (11 iul. 1910 – 1 apr. 1973)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. CXXI (2003), nr. 1-6 (ian.-iun.), pp. 488-497; Prof. Iorgu D. IVAN, „Preocupări și studii de drept canonic”, în: *Studii Teologice*, (1968), nr. 5-6, pp. 408-424; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, „Contribuții transilvane la dezvoltarea legislație și a studiului Dreptului bisericesc”, în vol. *Contribuții transilvănene la Teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988, pp. 273-304; Liviu STAN, „Profesorul Iacob Lazăr (23 Martie 1884 – August 1951)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 4-5 (1952), pp. 255-260; Ioan N. Floca, „Primul manual de Drept canonic”, în: *Mitropolia Ardealului*, nr. 5-8 (1957), pp. 478-489; Mihai COLOTELO,

puține dintre ele au în vedere dezvoltarea și definirea dreptului canonic în operele autorilor analizați prin evidențierea elementelor fundamentale ale dreptului canonic. Prin urmare, în acest studiu vom încerca să analizăm, fără a epuiza întregul material, principalele perspective de interpretare a dreptului canonic și a naturii canoanelor în cercetarea ortodoxă românească din secolele XIX, începând, după cum se și cuvine, de la Sfântul Andrei Șaguna, Mitropolitul Ardealului².

Manualele de drept canonic ale Mitropolitului Andrei Șaguna. Importanța, sursele și influența lor

Primul manual de drept canonic tipărit pe teritoriile române este cel al Mitropolitului Andrei Șaguna *Elementele dreptului canonic*, carte publicată în două ediții, prima în anul 1854 și a doua în 1855, din

„Importanța „Mărturisirilor Ortodoxe” pentru studiul dreptului bisericesc, în: *Ortodoxia*, nr. 2 (1959), pp. 250-264; Mihai PLĂTICĂ, „Contribuția lui C. Erbiceanu la studiul Dreptului bisericesc la noi”, în: *Studii Teologice*, (1960), nr. 5-6 pp. 393-409; M. ȘESAN, „Importanța Dreptului bisericesc”, în: *Mitropolia Ardealului*, (1971), nr. 5-6, p. 502; Valentin BRĂTAN, „Preocupări de Drept bisericesc ale Episcopului Melchisedec”, în: *Studii Teologice*, nr. 9-10, (1972), pp. 732-757; Petre-Silviu PUFOLETE, „Contribuția profesorului Nicolae Gr. Popescu-Prahova la dezvoltarea dreptului bisericesc, în: *Studii Teologice*, (1973), nr. 5-6, p. 399-411; Vasile AXINIA, „Contribuția profesorului Valerian Șesan la dezvoltarea dreptului bisericesc”, în: *Studii Teologice*, (1976), nr. 7-10, pp. 600-610; C. POPA, „Contribuția profesorului D.G. Boroianu în domeniul dreptului bisericesc”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, (1979), nr. 3-6, pp. 303-313; Iorgu IVAN, „Catedra de Drept Bisericesc la Facultatea de teologie și Institutul teologic din București între 1881-1981”, în: *Studii Teologice*, (1981), nr. 7-10, pp. 588-595; Constantin RUS, Irime MARGA, Patriciu VLAICU, „Dezvoltarea studiilor canonice”, în: *Teologia Ortodoxă în secolul XX și la începutul secolului al XXI-lea*, Editura Basilica, București, 2011, pp. 592-634; Stelian IZVORANU, „Elemente de Drept Bisericesc în legiurile veacului al XVII-lea și al XIX-lea până la Regulamentul Organic”, în: *Studii Teologice*, anul XI, (1959), nr. 1- 2, pp. 61-76; Laurențiu STREZA, „Însemnări asupra operei canonice a Mitropolitului Andrei Șaguna”, în: *In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 22-33; Alexandru CONSTANTINESCU, „Dreptul canonic în opera lui Andrei Șaguna”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. XCI nr. 7-8, (1973), pp. 872-876; C. DRON, „Însemnătatea studiilor de Drept canonic”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XLV (1927), nr. 8 (aug.), pp. 449-454.

² Pentru o amplă descriere a biografiei și activității lui Andrei Șaguna, a se vedea cuprinzătoarea și voluminoasa teză de doctorat a lui Mircea Gheorghe ABRUDAN, *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania între Revoluția pașoptistă și Marea unire*, Presa Universitară Clujeană/Editura Andreiana, Cluj-Napoca/Sibiu, 2015, pp. 145 și urm.

cauza disputei lui Șaguna cu Calinic al Râmnicului³. Încă din introducerea la acest manual putem afla motivele care au dus la compunerea sa. Șaguna afirmă că toate discursurile sale teologice, deși „încălzesc inimile ascultătorilor și insuflă în ei râvna către viața bisericească”, ele nu sunt receptate deoarece preoțimea și credincioșii nu dețin elementele fundamentale ale tradiției canonice. De aceea, Șaguna concluzionează în prefața sa: „așa am venit la convingerea că modul cel mai sigur pentru sporirea cunoștințelor sistematice și temeinice în chestiunile bisericești este o carte manual, care să cuprindă toată viața bisericească”. Pe lângă importanța manualului de drept canonic pentru

³ A doua ediție, din cauza disputei avute cu Calinic al Râmnicului, care nu a acceptat manualul în Țara Românească, asupra chestiunii canonice a celei de-a doua căsătorii a preoților și a interzicerii călugărițelor de a intra în altar, a apărut după doar un an: Andrei Baroni de ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic al bisericii drept-credincioase răsăritene spre întrebuințarea preoțimei, a clerului tânăr și a creștinilor*, ediția II., Sibiu 1855, XXI+183 pp.; A se vedea detalii despre această chestiune la: Iorgu D. IVAN, „Aspecte canonice în discuția a doi mari ierarhi ortodocși români”, în: *Glasul Bisericii*, nr. 3-4 (1975), pp. 278-290; Nicolae BOCȘAN, „Andrei Șaguna și episcopul Calinic de la Râmnic”, în: *Buridava. Studii și materiale*, 9 (2011), pp. 229-235; Ioan FLOCA, „Primul manual românesc de Drept canonic”, în: *Mitropolia Ardealului*, 5-8 (1957), pp. 484-487; Nicolae BOCȘAN, Ioan Vasile LEB, „Corespondența lui Andrei Șaguna cu arhieriei din Moldova și Țara Românească,” în: *In memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Cluj-Napoca, 2003, pp. 79-80. De semnalat și existența unei traduceri germane a acestei lucrări, la care face o recenzie sumară și Schuler von Libloy „Literaturbericht aus Siebenbürgen”, în: *Wiener Zeitung*, nr. 91, Samstag, 19 April, (1856), p. 125. Schuler von Libloy afirmă că această traducere, „Die Elemente des kanonischen Rechts”, a apărut la Tipografia diecezei grec-orientale. Autorul afirmă că acest manual (Lehrbuch) trebuie întâmpinat cu atenție sporită, deoarece are în vedere fundamentele legale ale izvoarelor Dreptului canonic oriental. Totuși, în descrierea structurii traducerii, constatăm câteva elemente distincte, lucrarea este divizată în două părți (zwei Hauptstücke) și mai multe subdiviziuni. Prima parte, este reprezentată de partea introductivă în dreptul canonic, iar a doua parte are în vedere capitolele despre persoane, lucruri și judecată. Cel mai probabil această traducere nu a trecut de cenzura austriacă. În memoriile sale, Șaguna afirmă că în anul 1854 a trimis un volum și ministrului cultelor Leo von Thun und Hohenstein, pentru a-l prezenta împăratului, lucru care nu s-a concretizat din mai multe motive. *Memoriile Arhiepiscopului și Mitropolitului Andrei Șaguna din anii 1846-1871*, Arhidiecezană, Sibiu, Tipografia, 1923, pp. 70-71. Pentru ipoteze asupra locației acestei traduceri, a se vedea: Mircea ABRUDAN, *Ortodoxie și luteranism*, p. 347, n. 1295. Autorul a identificat o copie manuscris a traducerii în limba germană în arhivele de Stat din Viena, fondul Ministerului Cultelor. În biblioteca lui Andrei Șaguna se află un volum denumit: „Dreptulu canonicu Siaguna legatu de luxu”, în: Ilarion PUȘCARIU, *Catalogulu cărțiloru Escellenției Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu*, în *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, ms. 261, fila 70, recto, nr. 63.

structurarea elementelor fundamentale necesare clericilor și laicilor pentru înțelegerea vieții bisericii, cartea lui Șaguna a avut și scopul de a servi ca manual pentru seminarul teologic, care avea o durată de doi ani și îi pregătea pe viitorii preoți. Prin urmare, încă de la început se poate afirma rolul didactic educativ al primului manual de drept canonic tipărit în limba română. Ceea ce ne rămâne în demersul nostru este analiza acestor elemente fundamentale pe care Șaguna le propune în manualul său.

Conform părerilor unor cercetători, această carte a reprezentat o prelucrare parțială a lucrării teologului sârb Jeftimije Jovanović (Euthimius Ioanovics)⁴, lucrare tipărită la Novi Sad în 1841, 1844 și 1847⁵. Primul autor care a semnalat lipsa de originalitate a lucrării lui

⁴ A se vedea: Constantin Papuc SECELEA, „Dreptul canonic în literatura românească”, în: *Cercetări istorice*, Iași, nr. 2-3 (1926-1927), pp. 3-43 și Johann SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 186-188; Mircea PĂCURARIU, „Andrei Șaguna-teologul”, în: *Tabor*, anul II, Nr. 11, februarie, (2009), pp. 5-12; Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc, curs scris de către Badea Cireșeanu, an. IV, Facultatea de Teologie, Cernăuți, 12/24 Mai 1890*, Manuscris Biblioteca Sfântului Sinod, p. 3, care afirmă: „Apoi a publicat la 1854 un manual scurt și parte mare (după) I. Ioanovici, Andrei Șaguna sub titlul *Elementele dreptului canonic*”.

⁵ Lucrarea sa bilingvă se numea: Euthymius Joannovics, *Načatki Cerkovnago Prava Drevnyja Pravoslavyja Vostočnyja Cerkve/Principia juris ecclesiastici veteris orthodoxae orientalis ecclesiae*, 1841. Mai mulți cercetători (precum: Mircea Păcurariu, „Andrei Șaguna-teologul”, în *Tabor*, anul II, Nr. 11, februarie, Cluj-Napoca, 2009, pp. 5-12; Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna și lucrările sistematice de Drept Canonic. Compendiul de Drept Canonic la 140 de ani de la apariție (1868-2008)”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12 (2009), p. 102), urmând afirmației lui Friedrich Heinrich Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, p. 24, au susținut că al doilea volum a fost publicat în 1847 și această ediție a ars în întregime în 1848. Alți autori susțin că este vorba de existența a trei volume, publicate în 1841, 1844, 1847 (Ioan FLOCA, „Primul manual românesc de Drept canonic”, p. 487, n. 4). O argumentare care arată că cel de-al doilea volum a fost publicat în 1844 se regăsește la: Maria STAN, „Andrei Șaguna and ‘The Organic Statute’”, Teză de doctorat, Vienna, 2009, p. 246 și Mihailo POPOVIĆ, „The life and work of Jeftimije Jovanović: an overview”, în: *Paper presented at the study congress „Scienzacanonistica orientale. Personaggi e dottrine”*, Nyíregyháza – Ужгород/Hungary, 20-22 April 2007. Mai mult, I. MATEIU, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, Vol. I (1848-1868) cu o reprivire canonico-istorică, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1922, p. 169, n. 2, menționează existența a 3 volume, deoarece primele două au fost în posesia acestuia. De asemenea, și Constantin Papuc SECELEA, *Dreptul canonic în literatura românească, Extras din Cercetări istorice, Viața Românească*, Iași, 1927, p. 11, afirmă împărțirea lucrării lui Ioanovici în trei părți publicate în 1841, 1844 și 1847.

Șaguna a fost canonistul catolic Friedrich H. VERING care afirmă: „Episcopul și, mai apoi, mitropolitul (+1873) Andrei Baron de Șaguna a compus în limba română un îndrumător prelucrat în cea mai mare parte după Joannovic (einen großentheils nach Joannovic bearbeiteten kurzen Leitfaden)”⁶. Totuși în prima sa ediție din 1876, la pagina 17, Vering pomenește doar compendiul lui Șaguna, fără a aminti de *Elementele dreptului canonic*, sau de alte lucrări ale lui Șaguna. Același lucru se regăsește și în traducerea primei ediții în limba franceză⁷. Secelea și alți autori combat legătura dintre Șaguna și Jovanović, afirmând totuși dependența lui Șaguna de structura lui Jovanović, structură care se regăsește în foarte multe manuale de drept canonic ale acestei perioade⁸.

Această teză a influenței a fost respinsă de către mulți teologi, deși persistă chiar și astăzi în mediile teologice actuale. Unii autori sârbi mai noi, afirmă, fără o argumentare plauzibilă și de-a dreptul lacunară, dependența lui Șaguna de lucrarea lui Jeftimije Jovanović nu numai în *Elementele Dreptului canonic*, ci și în *Compendiu de drept canonic*, ceea ce este de-a dreptul confuz, deoarece a doua lucrare este publicată după 14 ani de la prima ediție a *Elementelor de drept canonic*⁹. Cu toate acestea, autorii care au respins tezele dependenței lui Șaguna de Jovanović nu am mers mai departe cu analiza lor, pentru a identifica alte surse posibile folosite de către Șaguna în manualul său.

⁶ Friedrich H. VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mitbesonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz*, Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 1881, pp. 21-22, și în: *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, Dritte, umgearbeitete, sehrverbesserte u. vermehrte Auflage, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau, 1893, p. 24,

⁷ Friedrich H. VERING, *Droit Canon*, Vol.1, Victor Palmi, Paris, 1879, p. 43. Despre teologia lui F. H. Vering, a se vedea: Orazio CONDORELLI, „Il diritto canonico orientale nell'opera di due autori della 'Scuola storica' tedesca: Ferdinand Walter e Friedrich Vering”, în: *Diritto e religioni*, 5 (2010), pp. 367-378.

⁸ Johann SCHNEIDER, *Eclesiologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna*, pp. 186-188; Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna și lucrările sistematice de Drept Canonic. Compendiul de Drept Canonic la 140 de ani de la apariție (1868-2008)”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12 (2009), p. 102.

⁹ A se vedea: Станка СТЕПАНОВИЋ, „Први уџбеник грађанског и црквеног права – Јефтимија Јовановића”, în: *Зборник радова „Хармонизација грађанског права у региону*, (2013), pp. 85-106 (p. 95); Jovan MILANOVIĆ, „The Canon Law in the Seminary of Karlovci (19th – 20th century)”, în: *Ostkirchliche Studien* 63, 1 (2014), p. 73.

Autorii s-au mulțumit cu constatarea faptului că partea introductivă reprezintă o parte genuină a creației lui Andrei Șaguna, lucrarea lui Jeftimije Jovanović neavând un capitol introductiv de explicare a noțiunilor elementare, ceea ce arată și importanța primului manual românesc de drept canonic. Influența lui Jovanović asupra lui Șaguna este considerată ca fiind strict formală deoarece cartea lui Ioannovics este prima carte de drept canonic ortodox care a avut o divizare tripartită, conform dreptului roman¹⁰.

Constantin Papuc-Secelea face o analiză comparativă între lucrarea lui Șaguna și cea a lui Ioannovics, în ceea ce privește structura și, pe alocuri, conținutul, ajungând la concluzia că putem vorbi chiar de o superioritate a lucrării ierarhului român față de abordarea canonistului sârb¹¹, dar, totuși, „în linii generale sistemul tratării materiei canonice în *Elementele dreptului canonic* este identic cu cel din *Principia juris ecclesiastici*”¹². Cu toate acestea, Secelea nu intră în detaliu în compararea celor două lucrări, pentru a arăta diferențierile și posibilele asemănări, dar nici nu merge mai departe cu cercetare pentru a identifica alte surse folosite de către Șaguna. În general, cei care au abordat problema aceasta (Secelea, Mateiu, Stan, Schneider, Constantinescu), se mulțumesc cu combaterea dependenței lui Șaguna de lucrarea lui Jovanović, fără a identifica sursele posibile folosite pentru acest manual.

În prefața la prima ediție, Andrei Șaguna menționează sursele pe care le-a folosit pentru alcătuirea „Elementelor de drept canonic”, spunând: „Acum însemnările mele pomenite le-am scos din Pravilă, din Cormcia, din Sintagma lui Beverigiu¹³, din manuscrisele despre Soboare ale arhimandritului Ioan Raici, și toate acestea le-am asemănat cu Pidalionul și le-am întocmit în înțelesul acestuia, de aceea și canoanele citate sunt după Pidalion”¹⁴. Totuși, Șaguna nu a folosit numai aceste surse, ci putem identifica și alte elemente împrumutate de la unii autori.

¹⁰ Станка СТЕПАНОВИЋ, „Први уџбеник грађанског и црквеноправа – Јефтимија Јовановића”, p. 95.

¹¹ Constantin Papuc-SECELEA, *Dreptul canonic în literatura românească*, pp. 12-13.

¹² Constantin Papuc-SECELEA, *Dreptul canonic în literatura românească*, p. 12.

¹³ BEVERIGII, *Pandectae canonum*, 2 volume, Oxonii, 1672.

¹⁴ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, ed.1, pp. VII-VIII.

Șaguna își începe cartea cu o parte de explicare a noțiunilor generale precum biserică și sobor (§. 1-5 *Despre Biserică; Despre soboare de obște (în general), iar de osebi (în special) despre soborul Mântuitorului din Cezareea lui Filip, și despre soboarele apostolice*). După cum menționează și Șaguna¹⁵, această parte are la bază manuscrisul despre sinoade al lui Jovan Rajić, pe care îl citează. Comparând datele pe care Șaguna le oferă pentru sinoadele ecumenice și locale, vom constata că acestea sunt, în mare parte diferite de cele redată de Jovanović¹⁶.

În aceste elemente introductive, Andrei Șaguna face diferența dintre biserica luptătoare și biserica biruitoare¹⁷, pornind de la necesitatea legislației bisericești datorită organizării exterioare a Bisericii¹⁸ și a relației dintre Biserică și supușii ei, care sunt credincioșii¹⁹. Totuși această supunere este văzută din perspectiva pastoral-soteriologică, de îndrumare a creștinilor spre mântuire. Este foarte important de menționat că în gândirea lui Andrei Șaguna, dreptul canonic²⁰ este

¹⁵ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, ed.1, pp. VII; Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, ed.1, p. 11 unde îl și citează pe Jovan Rajić (Arhim. Raici, *Despre descrierea Soboarelor*, veac. c.1. § 2-3).

¹⁶ Diferențele între datele sinoadelor sunt următoarele: Șaguna: Niceea 325 – Ioannovics: Niceea 318; Șaguna: Gangra 331 – Ioannovics: Gangra fără dată; Șaguna: Constantinopol 381 – Ioannovics: Constantinopol fără dată; Șaguna: Antiohia II 341 – Ioannovics: Antiohia II fără dată; Șaguna: Efes 431 – Ioannovics: Efes anno mundi 5915; Șaguna: Sardica 347 – Ioannovics: Sardica 347; Șaguna: Calcedon 451 – Ioannovics: Calcedon anno 5945; Șaguna: Laodiceea 365 – Ioannovics: Laodiceea fără dată; Șaguna: Constantinopol 553 – Ioannovics: Constantinopol anno 6047; Ioannovics: Constantinopol 6076; Șaguna: Trulan 691; Șaguna: Constantinopol 394 – Ioannovics: Constantinopol anno mundi 5874; Șaguna: Niceea 788 – Ioannovics: Niceea anno 6306; Șaguna: Antiohia I 265 – Ioannovics: Antiohia I circa 273; Șaguna: Cartagina 258; Șaguna: Ancira 314 – Ioannovics: Ancira 314; Șaguna: Constantinopol I-II 861; Șaguna: Neocezareea 315 – Ioannovics: Neocezareea 314; Șaguna: Constantinopol Sf. Sofia 876. Euthymius Ioannovics, *Načatki Cerkovnago Prava Drevnyja Pravoslavnyja Vostočnyja Cerkve/Principia juris ecclesiastici veteris orthodoxae orientalis ecclesiae*, 1841, p. 4.

¹⁷ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 2. Constantin Papuc SECELEA, *Dreptul canonic în literatura românească*, pp. 13-14; Johann SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 188, n. 189; Alexandru CONSTANTINESCU, „Andrei Șaguna, canonist”, în: *Mitropolia Banatului*, 7-9 (1973), pp. 437-438.

¹⁸ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 4. „Precum nici o corporațiune nu poate exista fără jurisdicțiune și fără legi, așa nici Biserica.”

¹⁹ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 5.

²⁰ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 63: „Dreptul canonic sau bisericesc este învățătura care cuprinde regulile după care năravurile credincioșilor și dreapta cinstire se ocârmuiesc”.

constitutiv Bisericii, ca drept divin²¹, încă de la începuturile ei, întemeietorul și legislatorul acestuia fiind însuși Iisus Hristos²², iar apoi, prin apostoli și episcopii dreptul canonic s-a dezvoltat în viața Bisericii. A. Șaguna își asumă diferența, de origine apuseană, a dreptului obiectiv și subiectiv, înțelegând prin primul suma legilor bisericești care stabilesc drepturile și obligațiile Bisericii și ale credincioșilor față de autoritatea externă²³, iar prin dreptul subiectiv, cunoașterea temeinică a canoanelor.²⁴ În momentul comparării acestei definiții cu definiția oferită de către Nicolaus Joannes Cherrier în *Enchiridion juris ecclesiastici*²⁵, carte aflată în Biblioteca lui Andrei Șaguna²⁶, putem constata că reprezintă o traducere cuvânt cu cuvânt a acesteia. Mai mult, Andrei Șaguna preia chiar și citările lui Cherrier, schimbând din definiție termenul *leges* cu *canoanele*²⁷.

Care este totuși diferența dintre acest *drept subiectiv* și *obiectiv* și de unde vine această distincție pe care Șaguna o receptează?²⁸ Dreptul subiectiv, în general, are în vedere conceptul individualității sau al

²¹ Ioan FLOCA, „Primul manual românesc de Drept canonic”, în: *Mitropolia Ardealului*, 5-8 (1957), p. 480.

²² „că Christos este întemeietorul, legislatorul și capul bisericei, prin urmare că Christos a pus dreptului canonic temei și început; – că apostolii au observat în acțiunile lor litera și spiritul învățămintelor lui Christos, săvârșindu-le acele în adunări cu împreună-lucrarea bătrânilor și credincioșilor, și prin aceea întemeind pentru conlucrarea treburilor bisericești principiul sinodalității, va să zică principiul constituțional, ceea ce este principiul solidarității”. Ideea este reluată în decursul întregului manual: Andrei ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic*, pp. XII, 3, 299. Aceeași idee se regăsește și în Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 5: „Începutul jurisdicțiunei bisericești este de la însuși Hristos, care a binevoit a ne porunci ca să ascultăm de Biserică”.

²³ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 63.

²⁴ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 63.

²⁵ Nicolaus Joannes CHERRIER, *Enchiridion juris ecclesiastici, cum singulări ad alienas*, Vol. 1, Conr. Ad. Hartleben, Pestini, 1839, pp. 4-5.

²⁶ Cartea se afla în biblioteca lui Andrei Șaguna, conform: Ilarion PUȘCARIU, *Catalogulu cărților Escellenței Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu*, în *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, ms. 261, intrare nr. 2177.

²⁷ Nicolaus Joannes CHERRIER, *Enchiridion juris ecclesiastici*, p. 5.

²⁸ Această distincție este regăsită ulterior la mai mulți canoniști. Cf. Friedrich H. VERING, *Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts*, p. 2; A se vedea: NIKODIM MILAȘ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, über. A. Pessić, Mostar, pp. 7-8; Nicolae POPOVICI, *Manual de drept bisericesc ortodox oriental cu privire speciala la dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române: (inclusiv noua lege pentru organizarea bisericeasca din anul 1925)*, Tiparul Tipografiei Diecezane Ortodoxe Române, Arad, 1925, p. 7, 11; Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna”, p. 86, n. 1.

persoanei individuale, ca subiect de drept, fiind expresia legală a acesteia, și reprezintă baza tuturor drepturilor fundamentale și naturale pe care o persoană fizică sau juridică le are în baza dreptului obiectiv²⁹, determinând raportul dintre conduita unei persoane și conduita celorlalți³⁰. Dreptul obiectiv poate avea un înțeles dublu, pe de o parte reprezintă totalitatea normelor juridice care reglementează viața exterioară a oamenilor după ideea de dreptate³¹, fiind în afara și deasupra subiecților de drept, iar în al doilea sens, dreptul obiectiv reprezintă „cadru legitimității legii pozitive”, determinând ordinea căreia sunt supuși toți subiecții de drept.³² Această distincție a fost asumată de dreptul canonic catolic și preluată, după cum putem constata, în dreptul canonic ortodox.

O parte foarte importantă în privința identificării surselor și tezelor canonice ale lui Șaguna este cea dedicată împărțirii dreptului canonic. Acesta structurează dreptul canonic după patru criterii: 1. izvor; 2. obiect; 3. subiect; 4. principiu. La primul criteriu, Șaguna introduce diferențierea dintre *jus divinum* și *jus humanum*³³, la al doilea, asumă diferența între *dreptul de obște* sau general și *dreptul special*³⁴, la al treilea criteriu introduce diferența între *dreptul universal* și *dreptul particular*, iar la cel din urmă face diferența între *dreptul scris*, care cuprinde legislația canonică, și *dreptul nescris*, în care este încadrat

²⁹ Pentru definirea dreptului subiectiv, a se vedea: Dominique BAUER, „The Twelfth Century and the Emergence of the juridical subject – some Reflections”, în: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 90 (2004), p. 209; Distincția dintre dreptul subiectiv și dreptul obiectiv nu se regăsește în dreptul roman, ci ea este dezvoltată în secolul al XIV-lea, în Biserica Catolică, începând cu William Ockham. Ionuț DOJANĂ, *Dreptul subiectiv*, Universul Juridic, București, 2010, pp. 8-21.

³⁰ Sofia POPESCU, *Teoria generală a dreptului*, Ed. Lumina Lex, București, 2000, p. 10; Gheorghe BELEIU, *Drept civil roman*, Ed. Universul Juridic, București 2004, p. 15; Adrian Vasile CORNESCU, „Dreptul subiectiv în cadrul raportului juridic”, în: *Analele Universității „Constantin Brâncuși” din Târgu Jiu*, Seria Științe Juridice, Nr. 3 (2010), p. 141.

³¹ Hans SCHUMANN, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, Springer-Verlag, 2013, p. 13; Rudolf OTT, *Grundzüge des Wirtschaftsrechts*, Springer-Verlag, 2013, p. 1.

³² Dominique BAUER, „The Twelfth Century and the Emergence of the juridical subject”, p. 209. Această distincție este foarte importantă deoarece face legătura între dreptul obiectiv și dreptul subiectiv, care trebuie înțelese în unitate, iar prin aceasta cel dintâi iese din sfera strict pozitivistă.

³³ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 64.

³⁴ În cadrul dreptului de obște sau general, Șaguna introduce canoanele Bisericii întregi și „corelațiunea” arhiepiscopilor cu eparhioții, iar la dreptul special sau „deosebi”, obiceiurile creștinilor. Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 64.

obiceiul canonic. Totuși, dacă vom compara, din nou, această împărțire cu cea a lui Cherrier, vom constata că ea este în mare parte identică. În următorul tabel vom pune în paralel textul lui Șaguna cu textul lui Cherrier și traducerea proprie a textului lui Cherrier:

A. Șaguna, <i>Elementele Dreptului canonic</i>	Nicolaus Joannes Cherrier <i>Enchiridion juris ecclesiastici</i>	Traducerea: Nicolaus Joannes Cherrier, <i>Enchiridion juris ecclesiastici</i>
„Dreptul canonic după obiect socotit, este cuprinderea legilor bisericești, care hotărăsc drepturile și datoriile Bisericii și ale credincioșilor ei față cu judecătoria din afară. Dreptul canonic după subiect luându-se, este cunoștiința temeinică a canoanelor bisericești.”	<u>„Scientia haec objective sumpta est complexus legum ecclesiasticarum, quibus jura, et officia Ecclesiae membrorumque ejus relate ad Forum externum determinantur: subjective considerata, seu jurisprudentia ecclesiastica, est scientifica cognitio earum legum.”³⁵ ”</u>	Această știință, socotită după obiect este cuprinderea (suma) legilor bisericești prin care sunt hotărâte (determinate) drepturile și datoriile Bisericii și ale membrilor ei față de autoritatea (judecătoria) din afară, luată după subiect, sau după jurisprudența bisericească, este cunoașterea științifică a legilor ei”.
„Și fiindcă cunoștiința dreptului canonic nu poate să ne dea niciun folos, deacă înțelesul cel adevărat al canoanelor nu-l vom cuprinde, și deacă canoanele nu le vom ști întrebuința la eventualități, pentru aceea bine se zice: „că învățătura dreptului canonic este facultatea, de a ști canoanele din temeiul lor, și de a le ști întrebuința la eventualități, adecă la întâmplări” ³⁶ .”	<u>„Quia vero sola notitia legum ecclesiasticarum nobis nullam utilitatem praestare potest, nisi etiam genuinum sensum legum eruere, et adplicationem earum ad casus occurrentes facere sciamus, rectius dicitur: Jurisprudentia Ecclesiastica est habilitas leges ecclesiasticas, quibus jura, et officia Ecclesiae, membrorumque ejus ad Forum externum spectantia determinantur, suis ex principiis deducendi, et ad casus occurrentes rite adplicandi.</u> De variis juris ecclesiastici mominibus vid. Doujat Praenot. Can. L. I. c. 1. Zallweia	„Fiindcă, într-adevăr, doar cunoașterea simplă a legilor bisericești nu poate să ne dea niciun folos, dacă nu cuprinde înțelesul cel adevărat al canoanelor și dacă nu știm să facem aplicarea lor la cazuri eventuale, de aceea bine se zice: „Jurisprudența bisericească este facultatea de a deduce legile bisericești din temeiul lor și de a le aplica după trebuință la cazuri eventuale, legi prin care sunt determinate drepturile și datoriile referitoare la Biserică și membrii ei față de autoritatea

³⁵ O definiție asemănătoare poate fi găsită în cartea lui Adam Brezanóczy deținută de către Șaguna, conform Ilarion PUȘCARIU, *Catalogulu cărților lui Escellenței Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu*, ms. 261, intrarea nr. 556. Adam BREZANÓCZY, *Institutio iuris ecclesiastici: complectens pracognita et ius publicum, cum applicatione ad Hungariam et Austriam*, Trattner, 1817, pp. 36-37.

³⁶ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, pp. 63-64;

A. Șaguna, <i>Elementele Dreptului canonic</i>	Nicolaus Joannes Cherrier <i>Enchiridion juris ecclesiastici</i>	Traducerea: Nicolaus Joannes Cherrier, <i>Enchiridion juris ecclesiastici</i>
	Principia J. E. Tom. I. cap. 1. §. 1. seq. ³⁷	din afară.”
„Împărțirea dreptului canonic. Dreptul canonic se împarte 1. în privința izvorului, 2. a obiectului, 3. a subiectului, și 4, a principiului. 1. Dreptul canonic în privința izvorului este sau dumnezeesc sau omenesc, precum începutul lui sau se trage de la Dumnezeu sau de la om. 2. În privința obiectului se împarte în dreptul de obște, și în cel de osebi, acela cuprinde canoanele Bisericii întregi, și corelațiunea tuturor arhierieiilor cu eparhioții lor; ear acesta năruvurile și obiceiurile singuraticilor creștini. 3. În privința subiectului așijderea se împarte dreptul canonic în cel universal și în cel particular, precum se estinde sau preste totă Biserica, sau numai preste unele părți ale Bisericii de a toată lumea. 4. În privința principiului se împarte în cel scris și în cel nescris; acela cuprinde porunci lemurite, care se chiamă apoi așezăminte; ear acesta cuprinde năruvurile creștinilor care în deosebi se chiamă obicei”. ³⁸	„ <u>Divisio juris ecclesiastici respectu originis et objecti. Ius ecclesiasticum dividere possumus respectu originis aut fontium, objecti, subiecti, et principii cognoscendi. Respectu originis est vel divinum, quod leges divinas sive naturales, sive positivas comprehendit; vel humanum, quod leges humanas a potestate tam ecclesiastica, quam civili statutas complectitur. Porro ratione originis dividitur in antiquum, novum, novissimum, de qua divisione in historia juris mentio recurret</u> ³⁹ . <u>Respectu objecti partitio Iuris fieri potest in publicum, quod totius Ecclesiae jura communia complectitur, nexumque inter illos, qui potestatem in Ecclesia habent, et inter subditos Ecclesiae determinat; et privatum, quod singulorum Ecclesiae membrorum jura et officia pandit. Ratione subjecti Ius ecclesiasticum aliud est commune, aliud particulare. Illud dicitur, cujus auctoritas agnoscitur per totam Ecclesiam; hoc autem solum in quibusdam particularibus ecclesiis viget... Ratione principii cognoscendi dividitur</u>	„Împărțirea dreptului bisericesc în privința originii și obiectului. Putem împărți dreptul canonic în privința originii izvoarelor, obiectului, subiectului și principiului de cunoaștere. În privința izvorului este sau dumnezeiesc, care conține legile divine, naturale, ori pozitive, sau omenesc, care cuprinde legi umane din puterea bisericească sau legi civile... În privința obiectului împărțirea dreptului poate fi făcută în: (drept) <i>public</i> (<i>de obște</i>), care cuprinde toate drepturile comune ale Bisericii și determină legătura (corelațiunea) dintre aceia care dețin puterea în Biserică și supușii Bisericii; și (drept) <i>privat</i> , care arată drepturile și îndatoririle membrilor singulari ai Bisericii. În privința subiectului dreptul bisericesc este universal sau particular. Aceasta se afirmă în funcție de a cărui autoritate este recunoscută în întreaga Biserică, sau este în vigoare doar în anumite Biserici particula-

³⁷ Nicolaus Joannes CHERRIER, *Enchiridion juris ecclesiastici*, p. 5.

³⁸ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, pp. 64-65;

³⁹ Acest pasaj nu este preluat de către Șaguna deoarece nu corespunde, la prima vedere, istoriei Dreptului canonic răsăritean, ci doar tradiției canonice apusene. Pentru perioadele de dezvoltare ale dreptului canonic catolic, a se vedea: Péter Erdő, *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht*, Lit-Verlag, Berlin, 2006, pp. 24-27.

A. Șaguna, <i>Elementele Dreptului canonic</i>	Nicolaus Joannes Charrier <i>Enchiridion juris ecclesiastici</i>	Traducerea: Nicolaus Joannes Charrier, <i>Enchiridion juris ecclesiastici</i>
	<u>in scriptum, et nom scriptum, utrumque divinum, et humanum.</u> ⁴⁰ "	re. În privința principiului se împarte în cel scris și cel nescris, ori divin și uman.

Cu toate că Șaguna elimină din împărțirea de la primul punct rațiunea originii (*ratione originis*), prin care Charrier împarte dreptul în: *antiquam, novum, novissimum*, structura primului capitol al cărții lui Șaguna preia această distincție și divizare, iar întregul capitol este compus după acest tipar al istoriei dreptului canonic, numai că în variantă răsăriteană⁴¹. De asemenea, Șaguna împrumută și divizarea tripartită a puterii bisericești, de unde și divizarea dreptului canonic în: despre fețe, despre lucruri, despre judecată.⁴²

O altă sursă pe care a folosit-o Șaguna în redactarea manualului său este *Synopsa* lui Laurence Howell⁴³. În tabelul de jos am comparat elementele preluate de către Șaguna în cartea sa direct din lucrarea lui Howell. De exemplu, Andrei Șaguna preia teza lui Howell cu privire la originea și timpul redactării canoanelor apostolice.

A. ȘAGUNA, <i>Elementele Dreptului canonic</i>	Laurence HOWELL, <i>Synopsis canonum SS. Apostolorum ...</i>	Traducere: Laurence HOWELL, <i>Synopsis canonum SS. Apostolorum</i>
„Despre numărul și însemnătatea canoanelor apostolice au fost pare- rile scriitorilor biseri- cești felurite. Ce se atinge de numărul lor, aceea se știe, că canonul al doilea al soborului ecumenic din Trula I-a	<u>„De numero & auctoritate Canonum Apostolicorum variae extiterunt opiniones. Quod ad numerum refert, satis est argumenti, quod in secundo Canone Concilii in Trullo 85 Canones sancto- rum Apostolorum Synodali auctoritate confirmantur. Et</u>	„Despre numărul și autori- tatea canoanelor apostolice au existat păreri felurite. Ce se referă la numărul lor, aceea este dovada că în canonul al doilea al sinodului ecumenic din Trulan au fost confirmate 85 de canoane ale sfinților apostoli prin autoritate

⁴⁰ Aici autorul citează la sfârșit două lucrări: Maurus von SCHENKL, *Institutiones juris ecclesiastici, Germaniae inprimis, et Bavariae accommodatae*, vol. 1, sumptibus A. Attenkover, 1793, p. 64 și Georg Rechberger, *Handbuch des Oesterreichischen Kirchenrechts: Das öffentliche Kirchenrecht*, Vol. 1, Haslinger, 1807, p. 20.

⁴¹ A. Șaguna își structurează împărțirea primului capitol, precum Charrier, în istoria primară a dreptului bisericesc (*jus antiquum*), de la treapta I-V; apoi *jus novum* (de la Treapta VI) și *jus novissimum* (de la treapta VII-IX).

⁴² În privința structurii, a se vedea: Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna”, p. 102.

⁴³ Laurence HOWELL, *Synopsis canonum SS. Apostolorum et conciliorum oecumenicorum et provincialium ab ecclesia graeca receptorum*, Sayes, 1708, p. I, citat de către Andrei Șaguna la nota de la pagina 29-30.

A. ȘAGUNA, <i>Elementele Dreptului canonic</i>	Laurence HOWELL, <i>Synopsis canonum SS. Apostolorum ...</i>	Traducere: Laurence HOWELL, <i>Synopsis canonum SS. Apostolorum</i>
<p>așezat în 85, care număr de la Biserica noastră s-a păzit și se păzește până în ziua de azi. Despre aceasta adeverează scriitorii cei mai renumiți ai Bisericii, precum Fotie patriarhul, Alecsi Aristen, Ioan Zonara, Teodor Balsamon și Matei Vlastar, care despre numărul și însemnătatea canoanelor apostolice scrie în următorul chip: „canoanele cele 85, care se cheamă ale Sfinților Apostoli, pe drept se pun în fruntea condicilor canonice, care, precum zic unii, s-au scris prin ucenicul Clement, care a fost prietenul apostolilor Petru și Pavel.”</p> <p>Nota lui A. Șaguna, <i>Elementele dreptului canonic</i>, pp. 29-30: „Despre vechimea canoanelor apostolice este afară de toată îndoiala că ele în veacul al doilea după Hristos au fost lățite și cunoscute la Răsărit. Aceasta se vede de acolo că în veacul al patrulea canoanele apostolice se nu-</p>	<p><u>ab hoc demum tempore Ecclesia Orientalis religiosissime hos 85 Apostolicos Canones observarunt.</u> Et quicumque ex iis jus Canonicum tractarunt, nec plures, nec pauciores recensent. <u>Photius Patriarcha Constantinopolitanus, Alexius Aristenus, Ioh. Zonaras, Theodorus Balsamon, Constantinus Harmenopulus, Matthaeus Blastaris,</u> & quotquot praetera Greci iuri Canonico operam dederunt, in praedicto 85 Canonum Apostolorum numero unanimes consentiunt...⁴⁴ De Auctoritate & Antiquitate Canonum Apostolorum audi Blastarem in Praefatione de sanctorum Apostolorum Canonibus. <u>Sanctorum Apostolorum nomine nuncupati 85 Canones primi commodissimi collocantur, utpote qui, ut aiunt nonnulli, a magno inter Martyres Clemente conscripti sunt. Hic autem magni Petri fuit socius, quinetiam D. Pauli. ...</u>⁴⁵ <u>nullus tamen dubito, quin a viris Apostolicis, hoc est, secundo labente & ineunte tertio a Christi Nativitate saeculo constituti passim deinceps innotuerint. Hoc enim non ex eo tantum liquet quod quarto demum</u></p>	<p>sinodală și începând cu acest timp Biserica preacredincioasă Răsări-teană a păzit aceste 85 de canoane apostolice. Și totuși, dreptul canonic se folosește de acestea și numără nici mai mult, nici mai puțin. Fotie, Patriarhul Constantinopolului, Alexie Aristen, Ioan Zonaras, Theodor Balsamon, Constantin Hermanopulos, Matei Vlastares și mulți din dreptul canonic grecesc au dat dovadă și au fost de acord unanim în privința numărului de 85 de canoane apostolice. ... Despre autoritatea și vechimea canoanelor apostolice ascultă-l pe Vlastares în Prefața de la canoanele Sfinților Apostoli. Cele 85 de canoane care se cheamă sub numele Sfinților Apostoli pe drept au fost puse în primele codici, care, precum zic unii, au fost scrise de către marele între martiri, Clement. Acesta a fost prietenul marelui Petru și al sfântului Pavel.</p> <p>(Despre vechimea canoanelor apostolice) nu este nicio îndoială că au fost în general așezate de către bărbații apostolici, adică în al doilea și al treilea secol care au trecut și succedat de la nașterea lui Hristos și au fost cunoscute în ordine. Aceasta se vede</p>

⁴⁴ Andrei ȘAGUNA lasă la o parte pasajul: „Sub variis autem nominibus hosce Canones antiquitus cognitos fuisse constat ex Synodis variis. Nunc enim Veteres Leges, nunc Apostolici Canones etc. appellabantur.”

⁴⁵ Andrei ȘAGUNA lasă la o parte un alt pasaj: „Clementem autem eos scripsisse nonnulli conjecturam fecerunt, ex eo quod in ultimo Canone propriam suam inducit personam, &c. Quanquam autem Canones hos vel ab ipsis Apostolis conscriptos esse, vel Clementi tanquam Amanuensi dictatos affirmare non ausim”.

A. ȘAGUNA, <i>Elementele Dreptului canonic</i>	Laurence HOWELL, <i>Synopsis canonum SS. Apostolorum ...</i>	Traducere: Laurence HOWELL, <i>Synopsis canonum SS. Apostolorum</i>
<p>meau vechi și prea mult se cinsteau pentru vechimea lor și că, după adevărurile Sfântului Clement din Alexandria, ale lui Tertulian și ale lui Origen, canoanele apostolice se întrebuițau în veacul al doilea și al treilea.</p> <p>Pe aceste canoane unii le cheamă apostolice, iar alții bisericești, nu că doară s-ar fi scris prin apostoli, ci fiindcă învățăturile conglăsuiesc cu învățăturile și cu predaniile apostolilor și fiindcă s-au scris prin următorii nemijlociți ai Apostolilor. Tertulian, pe bărbații aceia, care cu Apostolii, sau după ei, numaidecât au trăit și s-au deosebit în Biserica, în cheamă bărbați apostolici. Din toate acestea urmează că Biserica cea dintâi s-a ocârmuit după aceste canoane, care se numesc apostolice, și condica acestor canoane se cheamă Condica Bisericii dintâi Codex Canonum Ecclesiae primitivae. Howell Synopsis Canonum SS. AA. p. 1."</p>	<p><u>currente seculo pro antiquis habiti fuerunt;</u> sed exinde praecipue quod secunda tertia fluente a verbo incarnato Centuria, omnes, ... <u>in Ecclesia Christiana obtinuisse, ex Clemente Alexandrino, Origene, Tertulliano, aliisque ejusdem aetatis Scriptoribus abunde constet.</u></p> <p><u>Et Canones sic a se collectos, alii Ecclesiasticos, alii Apostolicos nominarunt, non quod ab Apostolis conscriptos crederent, fed quod Doctrinae & traditionibus Apostolicis consonos, & viris saltem Apostolicis constitutos esse persuasum habuerint. Sic enim Tertullianus eos, qui proximo post Apostolos claruerunt seculo, Apostolicos appellat. Ut ut autem est, ex praedictis facile adducor ut credam universam propemodum Ecclesiae Primitivae Disciplinam per hosce Canones administratam fuisse. Quapropter Codex Canonum Ecclesiae Primitivae meritissimo jure nuncupantur.</u> Bevereg.</p>	<p>limpede că exact în veacul al patrulea erau considerate vechi, dar înainte în secolele doi și trei de la întruparea Cuvântului toți le păzeau în Biserica creștină, după cum se arată suficient din Clement din Alexandria, Origen, Tertulian și alții din scriitori asemănători.</p> <p>Acest canoane adunate sunt numite de către unii bisericești, de către alții apostolice, nu că s-ar crede că sunt scrise de către apostoli, ci fiindcă conglăsuiesc cu învățăturile și tradițiile (predaniile) apostolilor și se susține în mod precis că au fost compuse de către bărbați apropiați apostolilor. Tertulian, pe aceea care au trăit în apropierea sau după apostoli, i-a numit apostolici.</p> <p>De aceea, este ușor să susțin și să cred din cele spuse că aproape pretutindeni că disciplina Bisericii Primare s-a ocârmuit după aceste canoane. Din acest motiv, Condica Bisericii este numit pe bună dreptate Codex Canonum Ecclesiae primitivae.</p>

În cunoscutul său *Compendiu de Drept canonic*⁴⁶, publicat pentru prima dată în anul 1868, deși multe alte părți ale acestuia sunt

⁴⁶ Pentru perspective generale și teme particulare în această lucrare a se vedea: Eva Maria SYNEK, „140 Jahre „Compendium des kanonischen Rechts“ von Metropolit Andrei von Șaguna”, în: *Ostkirchliche Studien* 57 (2008) Heft 2, pp. 193-221; Iulian Mihai L. CONSTANTINESCU, „Personalitatea Mitropolitului-Canonist Andrei Șaguna”,

publicate în 1867 în *Telegraful român*⁴⁷, cu un an înainte de apariția *Compendiului*, Mitropolitului Andrei Șaguna, după divizarea dreptului canonic în *intern*, referitor la viața internă a Bisericii, și *extern*⁴⁸, referitor la relația Stat-Biserică⁴⁹, divizare tributară dreptului canonic apusean⁵⁰, pornește de la constatarea că dreptul înseamnă consonarea cu legea. Prin urmare, dreptul canonic reprezintă consonarea cu canoanele⁵¹. După această remarcă, Șaguna oferă mai multe aspecte ale unei posibile definiții a dreptului canonic: 1. Dreptul canonic, ca știință, cuprinde drepturile eclesiale⁵²; 2. în *sens*

pp. 86-113; Maria STAN, *Andrei Șaguna and 'The Organic Statute'*, Dissertation, Wien, 2009, pp. 250-257; Paul BRUSANOWSKI, „Concepția canonică a mitropolitului Andrei Șaguna privind organizarea Ortodoxiei ecumenice și a poziției Mitropoliei românești din Transilvania și Ungaria”, în: *Revista Teologica*, nr. 2 (2010), pp. 73-86. Friedrich H. VERING analizează în detaliu această lucrare în: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, XXIV (1870), pp. 139-141, iar în cartea sa: *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts : mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz*, Herder, Freiburg im Breisgau, ³1893, p. 24, afirmă că lucrarea lui Șaguna este frecvent redactată „după viziuni protestante” „nach protestant. Anschauungen”, totuși nu fondează această afirmație pe nicio analiză, dimpotrivă, în recenzia sa din 1870, p. 141, reproșează acestei lucrări că în dezvoltarea istoriei izvoarelor canonice și a sinoadelor nu a folosit vasta literatură apuseană.

⁴⁷ Andrei ȘAGUNA, „Împărtășiri dintr-unu manuscriptu, ce tracteaza despre Dreptulu Canonicu alu Bisericei greco-resaritene ortodoxe ecumenice”, în *Telegraful român*, nr. 1, 1/13 ianuarie (1867), pp. 2-3; nr. 2, 5/17 ianuarie (1867), pp. 6-7; nr. 3, 8/20 ianuarie (1867), pp. 10-11; nr. 5, 15/27 ianuarie (1867), p. 15; nr. 6, 19/31 ianuarie (1867), pp. 22-23; nr. 7, 22 ianuarie/3 februarie (1867), pp. 26-27; nr. 12, 9/21 februarie (1867), pp. 46-47; nr. 14, 16/28 februarie (1867), pp. 54-55; nr. 16, 23 februarie/7 martie (1867), pp. 61-62; nr. 19, 5/17 martie (1867), pp. 73-74; nr. 20, 9/21 martie (1867), pp. 80-81; nr. 21, 12/24 martie (1867), pp. 83-84; nr. 22, 19/30 martie (1867), p. 91; nr. 24, 23 martie/4 aprilie (1867), p. 95; nr. 26, 30 martie/11 aprilie (1867), p. 103; nr. 29, 9/21 aprilie (1867), pp. 115-116; nr. 30, 13/25 aprilie (1867), pp. 119-120; nr. 31, 15/27 aprilie (1867), pp. 122-123; nr. 32, 20 aprilie/2 mai (1867), pp. 126-127.

⁴⁸ Distincția dintre dreptul canonic intern și extern: Friedrich H. VERING, *Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts : mit besonderer Rücksicht auf das Vatikanische Concil, sowie auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1876, pp. 4-5. Johann Schneider, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, p. 189 (nota 195).

⁴⁹ Andrei ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic al unei Sântei Sobornicești și Apostolești Biserici*, Sibiu, ³1913, pp. X-XI.

⁵⁰ Johann SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna*, p. 189.

⁵¹ Andrei ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic*, p. 1.

⁵² În *Telegraful român* acest pasaj mai conține „care cuprinde și explică drepturile eclesiale” în: Andrei Șaguna, „Împărtășiri dintr-unu manuscriptu, ce tracteaza despre Dreptulu Canonicu alu Bisericei greco-resaritene ortodoxe ecumenice”, în *Telegraful român*, nr. 1, 1/13 ianuarie (1867), p. 2.

obiectiv, reprezintă totalitatea legilor bisericești care reglementează drepturilor și oficiilor⁵³ Bisericii și ale membrilor ei, definiție regăsită și în *Elementele dreptului canonic*; 3. în *sens subiectiv* „dreptul canonic este complexul drepturilor, care compet Bisericii după dreptul obiectiv în afacerile și referințele ei externe și interne”⁵⁴; 4. Jurisprudența canonică reprezintă abilitatea deducerii din principii și de aplicare a legilor bisericești la cazuri diferite, determinându-se astfel drepturile și „oficiile” Bisericii și ale membrilor ei, definiție preluată integral din Nicolaus Joannes Cherrier⁵⁵. Prima parte, cea a dreptului intern, este, la rândul ei, divizată în conformitate cu doctrina apuseană a celor trei slujii ale lui Hristos⁵⁶.

⁵³ Ediția germană traduce sintagma „drepturi și oficii” prin „die Rechte und Pflichten (drepturi și obligații)”, Andrei ȘAGUNA, *Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche*, übers. v. Alois SENTZ, Hermannstadt, 1868, p. 1.

⁵⁴ Andrei ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic*, p. 1. După cum se poate constata față de definiția anterioară a dreptului subiectiv din *Elementele dreptului canonic*, Mitropolitul Șaguna își aprofundează și clarifică această definiție. Totuși, dacă în *Elementele dreptului canonic* Andrei Șaguna, fiind tributar textului lui Nicolaus Joannes Cherrier, definește dreptul subiectiv prin cunoașterea temeinică a canoanelor, adică a drepturilor regăsite în canoane (Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 63), în compendiul său consideră că subiectul de drept al dreptului subiectiv este Biserica, iar nu membrii Bisericii. O părere diferită se regăsește la: N. MILASCH, *Kirchenrecht*, p. 8.

⁵⁵ A se vedea tabelul de mai sus unde am comparat cele două opere.

⁵⁶ Compendiul de drept canonic este structurat astfel: elemente de eclesiologie ortodoxă (§21-29), prima parte: dreptul intern, care cuprinde *puterea învățătoarească* (§ 30-46), *puterea sacramentală* (§ 47-130), administrarea și organizarea Bisericii (§131-§292); a doua parte: dreptul extern, în varianta *ius publicum ecclesiasticum*, (§293-§312); a treia parte: despre legislația bisericească, sau puterea judecătorească. Maria STAN, „Andrei Șaguna and ‘The Organic Statute’”, p. 254. Teza divizării puterii bisericești a fost dezvoltată mai mult în teologia de influență apuseană (primul autor care a făcut disocierea aceasta a fost CALVIN, *Instituții* I, 2, 15, pornind de la împărțirea activității lui Hristos în trei slujiri – *potestas magisterii*, *potestas ministerii*, *potestas jurisdictionis*, sau în teologia contemporană *munus docendi*, *munus sanctificandi*, *munus regendi*). A se vedea: Yves CONGAR, „Sur la trilogie Prophete-Roi-Prêtre”, în: *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* (1983), 97-116; Ludwig SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und die Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Bern 1982). Această teză a fost preluată nu numai de către canoniști, ci și de către foarte mulți dogmatiști, inclusiv de către cei români (Andrew LOUTH, „The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae,” în: Dumitru STANILOAE, *Tradition and Modernity in Theology*, ed. Lucian Turcescu, Center for Romanian Studies, Iasi, Palm Beach, 2002, p. 62). Totuși această divizare, în momentul în care

Compendiul lui Andrei Șaguna a cunoscut imediat mai multe recenzii, de cele mai multe ori descriptive și apreciative⁵⁷, dar și negative⁵⁸, fără a analiza părți anume din lucrare⁵⁹.

Cu toate că autorul menționează sursele pe care le-a folosit⁶⁰, precum în prima lucrare, se pot totuși identifica în gândirea sa și alte curențe teologice specifice perioadei redactării manualului de drept canonic.

este transpusă în teologia ortodoxă, trebuie gândită într-o unitate indisolubilă, fiecare slujirea implicându-o pe cealaltă, iar nu în trei slujiri sau lucrări disociate, ceea ce ar fi străin de însăși duhul patristic, ci într-o existență concentrică.

⁵⁷ Dr. ZOTOS, „Le droit canonique de l'Église Orthodoxe. Par Mgr André de Siaguna, archevêque de L'Église orthodoxe de Transylvanie et Hongrie”, în: *L'Union Chrétienne*, IX (1868), No. 11, 527-528, preluat în: *Revista teologică* XIII (1923), No. 6-7, 216-219; H. VERING analizează în detaliu această lucrare în: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, XXIV (1870), pp. 139-141; „Opiniuni despre Compendiul de dreptul canonic al bisericii greco-orientale” în *Telegraful Român*, anul XVI, Nr. 63, Sibiu, 8/20 august (1868), p. 249; partea a II-a *Telegraful Român*, anul XVI, Nr. 64, 11/23 august 1868, p. 253. „Literarische Anzeige”, *Hermannstädter Zeitung vereinigt mit dem Siebenbürger Botten*, Nr. 192, Hermannstadt, 1868, apud: *Telegraful Român*, anul XVI, Nr. 63, Sibiu, 8/20 august 1868, p. 249. *Trompeta Carpaților*, Nr. 652 și 653 din 1868, apud „Opiniuni despre Compendiul de dreptul canonic al bisericii greco-orientale”, în *Telegraful Român*, anul XVI, Nr. 64, Sibiu, 11/23 august 1868, p. 253; „Evangelische Kirchenzeitung”, Berlin 1869, No. 18; preluat în: *Telegraful Român*, anul XVII, Nr. 36, 8/20 mai 1869, p. 145, preluat parțial și de către: Ioan LUPAȘ, *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, Editura Consistoriului Mitropolitan, Sibiu, 1909, p. 188.

⁵⁸ Constantin POPOVICI menționează în cursul său de *Dreptul Bisericesc*, curs scris de către Badea Cireșeanu, an. IV, Facultatea de Teologie, Cernăuți, 12/24 Mai 1890, Manuscris Biblioteca Sfântului Sinod, p. 3: „la 1868 a publicat același autor un manual mai mare intitulat *Compendiu de drept canonic* care însă se abate foarte de la dreptul pozitiv al bisericii răsăritene universale și propune dreptul bisericesc universal după întemeierea constituțională modernă care a dat-o autorul bisericii românești din Ardeal și Ungaria așa că înfățișează dreptul bisericesc cel de acum al bisericii românești din Ardeal și Ungaria ca dreptul bisericii universale răsăritene.”

⁵⁹ În 1872 Compendiul lui Șaguna a fost tradus și în limba rusă fiind folosit parțial, pe lângă manualele lui Ioan Sokolov, în predarea dreptul canonic în școlile de teologie. Totuși, I. Berdnikov susține că „Acest curs prezintă o amestecare de dogme cu dreptul bisericesc. Cartea poate fi bună numai pentru cunoștințele ce se pot afla în ea despre starea și practica Bisericii locale”. I. S. BERDNIKOV, *Curs de Drept bisericesc*, trad. Silvestru Bălănescu, Episcopul Hușilor, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1892, p. 17.

⁶⁰ În prefața *Compendiului*, Andrei Șaguna menționează: „Iată acum manualul dorit de dreptul canonic, care l-am compus eu după temeiurile genuine și originale scoase din sânta scriptură, din canoanele sinoadelor ecumenice și locale, și din interpretațiunile, care le-am găsit în Pidalion și din cele ale lui Balsamon, Zonara și din sintagma alfabetică a lui Blastar; iar în privința anticuităților bisericești m-am folosit cu opurile lui Bingham și Haineciu. Eu afară de aceste izvoare și adminiculi

În definirea Bisericii și a dreptului canonic, Șaguna pleacă de la ideea Bisericii ca societatea cu scopuri religioase, căreia, precum altor societăți, îi sunt necesare instituții și o legislație pentru atingerea acestor scopuri, reluând din opera precedentă ideea originii dreptului canonic în învățătura lui Hristos⁶¹.

În privința definirii canonului, Șaguna are câteva contribuții⁶². În concepția lui canonică, dogmele și adevărul de credință rămân neschimbate, deoarece ele au un caracter universal, iar canoanelor pot fi diferite după perioadă și loc, ceea ce nu duce la distrugerea unității Bisericii.⁶³ Canoanele sunt în conformitate cu litera și duhul

de dreptul canonic al bisericii noastre, pe care le recunosc de dătătoare de măsură pentru biserica noastră de a toată lumea, fie ea în oricare parte a lumii, – n-am întrebuițat alte izvoare ori opuri...” Andrei ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic*, p. XXI. Într-adevăr, consultând catalogul lucrărilor regăsite în biblioteca lui Andrei Șaguna, catalog întocmit între 1871 și 1873 (a se vedea Mircea Gheorghe ABRUDAN, *Ortodoxie și Luteranism*, p. 167) vom constata prezența acestor cărți, după cum urmează: Ilarion PUȘCARIU, *Catalogulu cărțiloru Escellenței Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu*, în *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, ms. 261, nr. 757: *Canoanele gr. și serb.* 1839; nr. 763: *Pidalionulu gr. Lipsca*, 1800 (Πηδάλιον της νοητής νηός, της Μίας Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας..., παρά Αγαπίου Ιερομονάχου, και Νικοδημου Μοναχού, Έν Λειψία της Σαξωνίας, 1800); nr. 764: *Pidalionulu rom. Nemiulu* 1844, 2 esepi; nr. 583: Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων, υπό Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, Εκ της Τυπογραφίας Γ. Χαροφύλακος, Αθήνησιν, 1852, vol 1 și 2; nr. 363: *Grischovius H. Binghamus Jos. Antic. ecles. in lat. conv. Halle, Mag. 1755-61; ed. II, tom. IV, X, XI, A III a 1781 (Iosephi Binghami, Origines sive antiquitates ecclesiasticae, ex lingua anglicana in latinum vertit Henricus Grischovius, Halle, 1755-1761) și nr. 2182: Binghami, Opera*, 1724, 3 vol.; Cu toate acestea, la o atentă analiză se poate constata că Șaguna nu a folosit ca autori auxiliar doar pe „Bingham și Haineciu”, ci lista autorilor este destul de amplă (a se vedea: I. MATEIU, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc* p. 170).

⁶¹ Andrei ȘAGUNA, *Compendiu de Dreptul Canonic*, p. 3.

⁶² Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 22: „Kanon este cuvânt grecesc și în limba noastră însemnează lege care să prescrie modul vieții celei drepte sau îndreaptă năravurile cele rele”, „canoanele sunt reguli după care se îndreaptă Biserica”, p. 23. În *Compendiu de Dreptul Canonic*, p. 303, definiția canonului este mult mai dezvoltată, pornind de la semnificația acestuia, canonul este o: „regulă, îndreptare și prescrierea de normă”. Andrei Șaguna face diferențierea de legea civilă, care impune și pedeapsa trupească, arătând că de fiecare dată canonul are valoare soteriologică, iar nu punitivă, precum are legea civilă, care poate impune chiar și pedeapsa capitală.

⁶³ Andrei ȘAGUNA, *Elementele dreptului canonic*, p. 25.

învățăturilor dogmatice neschimbabile ale Bisericii⁶⁴, idee dezvoltată doar în secolul al XX-lea de către Vladimir Lossky, fiind necesare pentru cunoștințele teoretice și practice ale clericilor și laicilor, deoarece canoanele își păstrează „însemnătatea lor intensivă și extensivă”⁶⁵. În viziunea lui Șaguna, canoanele Bisericii sunt necesare în determinarea convingerilor și problemelor bisericești, religioase și morale pentru păstrarea și neabaterea de la tradiția genuină a Bisericii⁶⁶. Ceea ce este foarte important de subliniat, este împărțirea pe care Șaguna o face între canoanele dogmatice, canoane disciplinare și canoane morale⁶⁷. Canoanele dogmatice și morale rămân în întregime lor „nevătămate și neschimbate pentru toate veacurile”⁶⁸, precum dogma Sfintei Treimi, iar cele disciplinare, după părerea Mitropolitului Șaguna, sunt schimbabile, în sensul acomodării unui canon la împrejurările locale. Prin urmare, schimbabilitatea canoanelor se referă nu la posibilitatea de abrogare a lor, ci la aplicabilitatea lor la împrejurări și cazuri concrete, rămânând în fidelitate cu intenția inițială a canonului⁶⁹.

⁶⁴ *Enchiridionu, adeca Carte manuale de canone ale unei sântei, sobornicesci, și apostolicesci Biserici cu Comentare de Andreiu Baronu de Siaguna, din mila lui Dumnedieu Archiepiscopu alu Ardealului, si Mitropolitu alu Româniloru de Relegea ortodocsa greco-resariteana din Ungaria si Ardealu, Consiliariu intimu de Statu, Marele Cruceriu alu ordinului cesaru-austriacu Leopoldinu, si Cavaleriu alu ordinului cesaro-austriacu alu Coroanei de fieru*, în *Tipografia archidiecesana, Sabiiu*, 1871, p. VI.

⁶⁵ Andrei ȘAGUNA, *Enchiridionu, adeca Carte manuale de canone*, p. VI.

⁶⁶ Andrei ȘAGUNA, *Enchiridionu, adeca Carte manuale de canone*, p. VII. În această prefață, pp. VII-IX, Șaguna trasează, pe baza canoanelor, opt principii fundamentale care trebuie aplicate în Biserica Ortodoxă.

⁶⁷ *Actele soboarelor Bisericei greco-resăritene din Ardeal din anii 1850 și 1860*, Tipografia diecesană, Sibiiu, 1860, p. 80: „Canoanele luându-se în de obște sînt pravilele Bisericei, a cărei capu este Domnul nostru Iisus Hristos. Canoanele luându-se în deosebi în privința cuprinsului și a scopului pentru care s-au adus, se împart în două categorii: căci ele hotărăsc sau asupra dogmei, sau asupra disciplinei bisericești și a moralului creștinescu.” A se vedea și analiza lui I. MATEIU, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, pp. 192-193.

⁶⁸ *Actele soboarelor Bisericei greco-resăritene din Ardeal*, p. 80.

⁶⁹ „În privința canoanelor, care tratează despre disciplină, este părerea mea, că ele suferă schimbare, însă numai întăta, încât aceea se face spre a se modifica și acomoda vreun canon disciplinariu împrejurărilor locale, însă cu pază, a nu vătăma intenția primitivă a canonului, ce au avut Sfinții Părinți, când s-au așezat”. Cf. *Actele soboarelor Bisericei greco-resăritene din Ardeal*, p. 80. I. MATEIU arată importanța „teoriei relativității canoanelor” pentru adoptarea sistemului de organizare bisericească în Biserica din Ardeal. I. MATEIU, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, pp. 193-194.

Compendiul de drept canonic al Mitropolitului Andrei Șaguna a fost folosit ca manual principal și la seminariile superioare din celelalte provincii românești până la sfârșitul secolului al XIX-lea, când au apărut alte manuale de drept bisericesc.⁷⁰

După cum putem constata, Mitropolitul Șaguna nu a construit un sistem canonic cu o puternică fundamentare eclesiologică, ci argumentarea sa pleacă, de cele mai multe ori, de la citate și referințe biblice, la care se adaugă încorsetarea în limbajul și concepțiile apusene. Structura de împărțire și delimitare a dreptului canonic poate fi regăsită în marea majoritate a manualelor de drept canonic ale secolelor XVIII-XIX.⁷¹

Elemente fundamentale de drept canonic la Prof. Constantin Clementie Popovici⁷² (Cernăuți)

Într-o serie de articole publicate în revista *Candela* de la Cernăuți, între anii 1885-1886⁷³, Constantin Popovici⁷⁴, profesor de drept

⁷⁰ Petre GÂRBOVICEANU, „Vasile Pocitan, Compendiu de Drept bisericesc (București, 1898)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XXII, nr. 8 (1898), p. 799.

⁷¹ Redăm în această notă toate manualele de drept canonic regăsite în biblioteca lui Andrei Șaguna, care au fost, probabil, sursele de inspirație pentru definirea dreptului canonic. Ilarion PUȘCARIU, *Catalogulu cărțiloru Escellenței Sele Domnului AEppu și Metropolitu Andreiu*, în *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ardealului*, ms. 261, nr. 756: Guilielmus BEVEREGIIUS, *Synodikon sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum*, E Theatro Sheldoniano sumptibus Guilielmi Wells & Roberti Scott, 1672; nr. 759: Giovanni Paolo LANCELLOTTI, *Institutiones Iuris Canonici*, Tomasinus, 1704; Binghami, Opera 1724; nr. 596: Claudii Fleury, *Institutiones Iuris Ecclesiastici*, Crugius, 1733; nr. 223: Vitus PICHLER, *Ius Canonicum Practice Explicatum*, Ingolstadii, 1734, 2 vol.; nr. 475: Pauli Josephi a Riegger, *Institutiones iurisprudentiae ecclesiasticae*, vol. I-IV, 1778; nr. 766: Zegeri Bernardi Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, ex typographia J. Gatti, 1781, 3 vol.; Adam Brezanóczy, *Institutionum Iuris Ecclesiastici*, 1817, nr. 556: part. II, 1818; Müller, *Lexicon des Kirchenrechtes*, 2 vol., Würzburg, 1842; RICHTER, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1848; nr. 2203: Karl KUZMÄNY, *Urkundenbuch zum österreichischen Ev. Kirchenrecht*, Wien 1856; HEFELE, *Conciliengeschichte*, Freiburg, 1856; *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 1857; nr. 408: Jakob RANNICHER, *Handbuch des evangelischen Kirchenrechtes mit besonderer Rücksicht auf die evangelische Landeskirche Augsburger Bekenntnisses in Siebenbürgen*, Steinhaußen, 1859; nr. 344: *Enchiridion juris ecclesiae orientalis catholicae: pro usu auditorum theologiae, et eruditione cleri graeco-catholici*, 1862.

⁷² Despre date bio-bibliografice despre Constantin Popovici a se vedea la: Mihai PLĂTICĂ „Canonistul Clementie Popovici. Contribuția lui la dezvoltarea dreptului bisericesc ortodox”, în: *Studii Teologice*, Seria II, an XIII (1961), nr.5-6, mai-iunie, pp. 349-363.

⁷³ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu”, în: *Candela. Jurnalul bisericescu-literar*, nr. 11 (noiembrie 1885), pp. 661-668.

bisericesc la Facultatea de Teologie a Universității din Cernăuți, trasează elementele generale ale dreptului canonic, dedicând câteva pasaje determinării naturii dreptului canonic. Încă de la început, acesta împarte dreptul canonic în: *drept divin scris* (în care încadrează, ca izvor, Sfânta Scriptură), *dreptul divin nescris* (adică Sfânta Tradiție), *dreptul omenesc scris* (legile „curat-bisericești” și cele „politico-bisericești”) și *dreptul uman nescris* (reprezentat de obiceiul de drept)⁷⁵. Legile „curat-bisericești”, fiind numite canoane, reglementează ordinea exterioară a Bisericii. După aceste împărțiri, autorul tratează pe larg izvoarele și sursele dreptului canonic ortodox.

Într-un alt studiu⁷⁶, care a reprezentat, de fapt, discursul de inaugurare ținut de către Constantin Popovici la 4 octombrie 1888, la investirea sa ca rector al Universității Franz-Joseph din Cernăuți, dezbate, pe de o parte, raportul dintre dreptul bisericesc și teologie și jurisprudență și, pe de cealaltă, locul dreptului canonic între științele juridice. La prima chestiune, autorul evidențiază raportul dintre dreptul bisericesc și dogmatică, din perspectiva faptului că obiectul dreptului are în vedere organismul social al Bisericii, fundamentat pe adevărurile dogmatice și morale. Totuși, privirea dreptului bisericesc exclusiv din perspectiva teologică a dus, conform părerii lui C. Popovici, la supradezvoltarea unei cazuistici practico-teologice, dreptul fiind perceput ca un set de reguli practico-teologice și rituale⁷⁷. Aceste elemente dogmatice și morale sunt structurale pentru dreptul bisericesc ortodox, dar cea mai mare influență asupra acestuia

⁷⁴ Despre date bio-bibliografice despre Constantin Popovici a se vedea la: Mihai PLĂTICĂ „Canonistul Clementie Popovici. Contribuția lui la dezvoltarea dreptului bisericesc ortodox”, în: *Studii Teologice*, Seria II, an XIII (1961), nr.5-6, mai-iunie, pp. 349-363; Valerian ȘESAN, „Clementie Constantin Popovici”, în: *Candela. Jurnalul bisericescu-literar*, nr. 1-12, (1938), pp. 62-73. Pentru trecerea în revistă a profesorilor români de teologie de la Universitatea din Cernăuți, a se vedea: Constantin UNGUREANU, „Profesorii români de la Universitatea austriacă din Cernăuți (1875-1919)”, în: *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” al Academiei Române*, VIII-IX (2005), pp. 90-103. Pentru istoricul înființării Facultății de Teologie, a se vedea: Thomas Mark NÉMETH, „Joseph Ritter von Zhishman und die Errichtung der orthodoxen theologischen Fakultät in Czernowitz”, în: *Ostkirchliche Studien*, 54 (2005), p. 282.

⁷⁵ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii dreptului bisericesc ortodoxu”, în *Candela. Jurnalul bisericescu-literar*, nr. 11 (noiembrie 1885), p. 661.

⁷⁶ Constantin POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc în organismul științelor”, în: *Candela*, an. 9, nr. 7 (1890), pp. 428-441.

⁷⁷ Constantin POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc”, p. 429.

au avut-o condițiile istorice și sociale de existență a Bisericii⁷⁸. Prin urmare, autorul face diferențiere între viziunea dogmatică și cea canonică asupra Bisericii, prima percepe Biserica drept o instituție divină, iar a doua ca o societate religioasă externă cu o organizație determinată, aflată în continuă dezvoltare și având scopuri moral-religioase bine definite⁷⁹. Viziunea pe care C. Popovici o impune asupra celor două discipline este una de armonie, structura exterioară a Bisericii trebuie să se dezvolte în conformitate cu ființa și scopul ei interior⁸⁰. Accentuând faptul că împărțirea teologiei în mai multe discipline este o dezvoltare a sfârșitului de secol XVIII, autorul încearcă să determine locul dreptului canonic în sistemul juridic, împrumutând, după cum afirmă, argumentele lui Johann Friedrich von Schulte și Ioan Sokolov⁸¹.

Aceste perspective sunt dezvoltate în cursul de drept bisericesc, predat în anul 1890, păstrat ca manuscris în Biblioteca Sfântului Sinod, unde Constantin Popovici, fost student al lui Joseph von Zhishman⁸², pornește de la dimensiunea socială a dreptului⁸³, făcând

⁷⁸ Constantin POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc”, pp. 429-430. Cu toate acestea, legătura dintre dreptul canonic și dogmatică este percepută doar în structurarea elementelor fundamentale ale dreptului bazate pe adevăruri „simple și generale” receptate din revelația divină.

⁷⁹ Constantin POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc”, p. 430.

⁸⁰ Autorul oferă mai multe exemple pentru a evidenția această legătură, mai ales din Sfintele Taine. Totuși delimitează clar elementele dogmatice interne, de cele canonice externe, fiecare având exclusivitate în forul său, interior sau exterior. Delimitarea aspectelor vizibile/sociale de cele invizibile/teoretice, sau canonice de cele dogmatice, duce la diferențierea între cele două discipline, dar nu și la despărțirea lor. Constantin POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc”, pp. 430-431.

⁸¹ Constantin POPOVICI, „Caracterul și pozițiunea Dreptului bisericesc”, pp. 436-437.

⁸² Thomas Mark NÉMETH, *Josef von Zhishman (1820–1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie*, Plöchl, Freistadt, 2012, pp. 282.

⁸³ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, curs scris de către Badea Cireșeanu, an. IV, Facultatea de Teologie, Cernăuți, 12/24 Mai 1890, Manuscris Biblioteca Sfântului Sinod, p. 1: „Omul este o ființă socială și viețuiește în societate. Însă nicio societate nu ar putea exista fără o anumită rânduială socială care pune margini faptelor celor de afară ale fiecărui membru, ca să se poată ajunge scopul societății și ca omul să nu vatăme libertatea altuia. Normele care stabilesc rânduiala socială se numesc *legi sociale* sau scurt *legi*. Aceia ce fiecărui d. lege este iertat a face sau a cere ca să i se facă de către altul, chiar în contra voiei acestuia din urmă, este dreptul lui, îndreptățirea lui, dreptul în înțeles subiectiv... Cuprinsul îndreptățirilor și datoriiilor de drept este dreptul în înțeles obiectiv. Dreptul în înțeles obiectiv este felurit după felurimea îndreptățirilor și datoriiilor de drept prin care se cuprinde: așa există un drept firesc, un drept civil, un drept bisericesc s.m.d.”

distincția între dreptul obiectiv și dreptul subiectiv. După încercarea de definire a dreptului bisericesc⁸⁴, C. Popovici recurge la divizarea tipic apuseană a dreptului după autoritatea legiuitoare⁸⁵, după subiect⁸⁶, după materie sau obiect⁸⁷ și după formă⁸⁸, divizare pe care am regăsit-o și analizat-o și la mitropolitul Andrei Șaguna, alegând, în cele din urmă, în structurarea cursului, împărțirea dreptului după materie⁸⁹. Necesitatea dreptului bisericesc este dată de viziunea

⁸⁴ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, p. 1: „Dreptul bisericesc este deci dară cuprinsul îndreptățirilor și datorii de drept ale Bisericii și ale membrilor ei. Iar ca știință dreptul bisericesc este desfășurarea sistematică a tuturor îndreptățirilor și datorii de drept ale Bisericii și ale membrilor ei”.

⁸⁵ „După autoritatea legiuitoare se împarte în dumnezeiesc, care se divide în drept firesc, adică ius naturale, și drept pozitiv, și omenesc, care se împarte, la rândul său în bisericesc și politico bisericesc. Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, p. 1: „Dreptul bisericesc se poate împărți după autoritatea legiuitoare, după subiectul lui, după materia sau obiectul lui și după forma lui. După autoritatea legiuitoare se împarte în drept bisericesc dumnezeiesc și omenesc, după cum se întemeiază pe legi dumnezeiești sau omenești. Cel dumnezeiesc se împarte apoi în firesc și pozitiv după cum se întemeiază pe legea dumnezeiască cea firească întipărită în mintea omului sau se întemeiază pe legi bisericești pozitive ce sunt depuse în Sf. Scriptură și în Tradiția bisericească. Iar dreptul bisericesc omenesc se împarte în curat bisericesc și politico-bisericesc după cum se întemeiază pe legi omenești ale autorității bisericești sau ale autorității politice.”.

⁸⁶ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, pp. 1-2: „După subiectul său, adică după aceea care are putere îndreptățitoare și îndatoritoare, se împarte dreptul bisericesc în universal și particular după cum are putere pentru biserică întreagă sau numai pentru o parte a ei. Aici este de însemnat că în cele ființiale și principale trebuie să stăpânească pretutindenea dreptul bisericesc universal și numai în cele neființiale poate afla loc pe lângă el în biserică particulară un drept bisericesc particular.

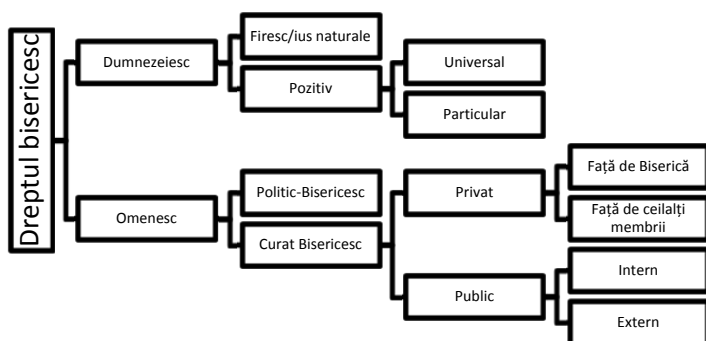
⁸⁷ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, p. 2: „După materia (obiect) se împarte dreptul bisericesc în public și privat. Dreptul bisericesc public cuprinde îndreptățirile și datorii de drept ale Bisericii ca societate, prin urmare îndreptățirile și datorii de drept ale cârmuirii sau ale puterii bisericești. Îndreptățirile și datorii de drept ale cârmuirii bisericești se referă parte către cei din înăuntrul bisericii, parte către persoane afară de biserică, anume către stat și către persoane fără credință. Cele dinăuntru compun dreptul bisericesc public cel din intern, cele din urmă dreptul bisericesc cel din afară. Iar dreptul bisericesc privat cuprinde îndreptățirile și datorii de drept cele personale și cele reale ale membrilor bisericești, aflat în referință către biserică, cât și către ceilalți.

⁸⁸ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, p. 2: „După formă se împarte dreptul bisericesc în scris și în nescris după cum se întemeiază pe legi scrise sau nescrise, așa e nescris dreptul bisericesc cel firesc sau al cuviinței și dreptul bisericesc cel din îndătinare”.

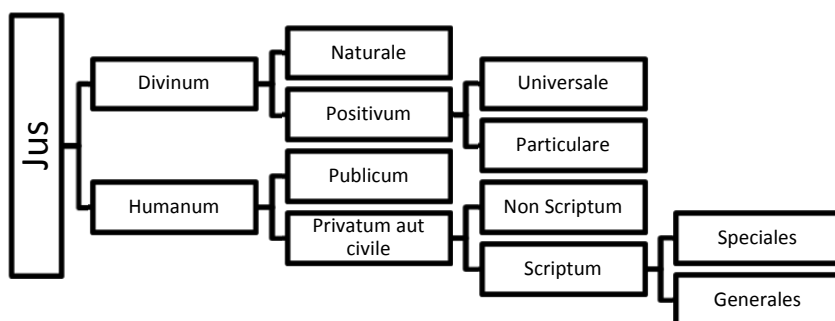
⁸⁹ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, p. 3: „În tratarea noastră despre dreptul bisericesc vom urma împărțirea lui după materie, tratând: 1. Despre dreptul bisericesc public cel dinăuntru și cel din afară; 2. despre dreptul bisericesc privat, cel personal și real”.

sociologică asupra Bisericii⁹⁰, care, ca societate cu scopuri bine definite, în acest caz soteriologice, are nevoie de „puterea de cârmuire” pentru a-și atinge aceste scopuri prin mijloace precise. În momentul în care comparăm împărțirea dreptului canonic în viziunea lui Constantin Popovici cu împărțirea dreptului conform doctrinei canonice catolice a secolului al XIX-lea⁹¹, avem următoarea structură:

Împărțirea dreptul bisericesc în viziunea lui Constantin Popovici:



Împărțirea dreptul bisericesc în viziunea dreptului canonic catolic al sec. al XIX-lea:



⁹⁰ Constantin POPOVICI, *Dreptul Bisericesc*, p. 4: „Biserica este însă o societate ome-nească întemeiată de Chr. spre scopul religios moral întrânsa, dar trebuie așîderea numaidecât să fie o putere ocârmuitoare care să cârmuiască comunit. chreștinilor către scopul ei religios moral să oblige și să întreb. mijloace potrivite spre aju-ngerea acestui scop, iar împiedicările împotrivă să le înlătore.”

⁹¹ Charles-Joseph STEUR, *Juris Romani partitiones, secundum ordinem Institutionum Justiniani, ex interpretationibus Arnoldi Vinnii, Heineccii, Roger Tuldeni, Lorri et aliorum jurisconstultorum desumptae*, Jorez, 1825, p. 7.

După cum se poate observa, Constantin Popovici este în mare parte tributary diviziunii catolice a dreptului bisericesc. În această structurare, canoanele sunt considerate ca legi curat-bisericești și au în vedere reglementarea vieții publice a Bisericii⁹², sau, în terminologie catolică, *ius publicum ecclesiasticum*. De aceea canoanele sunt legi bisericești date sau ratificate de către un sinod. În ierarhizarea canoanelor, Constantin Popovici afirmă că acele canoane stabilite sau întărite de către un sinod ecumenic sunt canoane universale, având putere pentru întreaga Biserică, iar cele stabilite de sinoade particulare au putere numai pentru Biserica particulară respectivă. Textele unor Părinți ai Bisericii devin, la rândul lor, canoane doar dacă sunt receptate prin sinod ecumenic⁹³. Această teză a canonistului român este destul de deficitară. Dacă Sinodul Trulan, prin canonul 2, receptează colecțiile canonice precedente și canonul 1 VII ec. receptează canonul 2 Trulan, se pune întrebarea: ce valoare sau putere au canoanele sinoadelor: Proto-deutera din anul 861 din Constantinopol, ale Sinodului ținut la Constantinopol în Hagia Sofia în anul 879? Au acestea putere doar pentru Biserica Constantinopolului, deoarece nu au fost stabilite, nici întărite de către un sinod ecumenic? Mai mult, canoanele întregitoare, nefiind receptate de către un anumit sinod, nu sunt, în niciun caz, canoane? Nici măcar cu o valoare pastorală? Răspunsul canonistului român este că cele 17 canoane de la Sinodul I-II și cele 3 canoane ale sinodului Sf. Sofia au caracter universal deoarece acestea: „s-au serbat ca ecumenice și hotărârile lor s-au primit de către tot orientul”⁹⁴. Aceste studii realizate de către Constantin Popovici au stat, în mare parte, la baza manualelor ulterioare de drept canonic ortodox de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Gândirea canonistului de la Cernăuți avea să influențeze, după cum vom vedea, dezvoltarea ulterioară a dreptului canonic ortodox român.

De aceea, compendiu de drept bisericesc al lui Vasile Pocitan⁹⁵, publicat după un an de la obținerea licenței la Facultatea de Teologie

⁹² Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu”, p. 662.

⁹³ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu”, p. 663.

⁹⁴ Constantin POPOVICI, „Fontănele și Codicii dreptului bisericescu ortodoxu”, p. 665.

⁹⁵ Vasile POCITAN, *Compendiu de drept bisericesc al bisericei ortodoxe, comparativ cu bisericile Latină, Protestantă etc. și cu referințe speciale la legile și regulamentele bisericei ortodoxe autocefale Române*, Tipografia Adolf I. Feldmann, București, 1898, 362 p. A se vedea recenzie lui: Petre GÂRBOVICEANU, „Vasile Pocitan, *Compendiu de Drept bisericesc* (București, 1898)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XXII, nr. 8 (nov.) (1898), pp. 798-799.

Ortodoxă din București și a absolvirii Facultății de drept, reprezintă doar o adaptare după cursul lui Constantin Popovici, după cum afirmă și Mircea Păcurariu⁹⁶, autorul însuși afirmând în prefața volumului său că lucrarea reprezintă o prelucrare după alte surse, pe care nu le numește. Acest lucru se poate constata în marea majoritate a elementelor fundamentale ale dreptului canonic ortodox, mai ales în definirea acestuia: „Dreptul bisericesc considerat ca știință se ocupă cu studierea științifică și sistematică a tuturor drepturilor și obligațiilor bisericești în genere și a membrilor ei în particular.”⁹⁷ Mai mult, divizarea dreptului bisericesc este identică cu cea regăsită la Constantin Popovici: după obiect (public și privat, cel public poate fi extern și intern), după subiect (universal și particular/ comun și singular), după autoritatea legislativă (drept divin și drept uman, cel divin se divide în natural și pozitiv, iar cel uman în legi curat bisericești – κανόνες – și legi politice cu referire la biserică) și după formă (dreptul scris și nescris).

Elemente fundamentale de drept canonic în manualele Profesorului Dimitrie Boroianu

Ca urmaș al lui C. Erbiceanu la catedra de drept bisericesc de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București⁹⁸, Dimitrie Boroianu⁹⁹ ne oferă în opera sa¹⁰⁰ câteva elemente ale gândirii sale canonice cu privire la natura dreptului canonic.

⁹⁶ Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Editura enciclopedică, București, 2002, p. 369.

⁹⁷ Vasile POCITAN, *Compendiu de drept bisericesc*, p. 6.

⁹⁸ Iorgu IVAN, „Catedra de Drept Bisericesc la Facultatea de teologie și Institutul teologic din București între 1881-1981”, p. 590.

⁹⁹ Despre date bio-bibliografice a se vedea: Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, pp. 59-60.

¹⁰⁰ Prof. Dr. Dimitrie G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Tipografia Dacia, Iași, 1899; Dimitrie G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc: conform programei în vigoare pentru usul elevilor din clasa VII-a de seminarii*, Ralian și Ignat Samitca, Craiova, 1903.; Dimitrie G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc: întocmit în vederea programei analitice din 1902 pentru seminarii și a adresei cu no. 3936, anul 1903 a Cassei Școalelor*, Minerva, București, 1911; Prof. Dr. D. C. Boroianu, *Dreptul bisericesc pentru seminariile teologice*, București, 1928. A se vedea și recenziile făcute la acest manual de către Arhim. Iuliu Scriban, „Prof. Dr. D. C. Boroianu, *Dreptul bisericesc pentru seminariile teologice* (București, 1928)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XLVII, nr. 2, (1929), p. 189.

Cele două volume, publicate în 1899, au fost receptate în spațiul teologic românesc prin mai multe recenzii. Periodicul arădean, *Biserica și școala*, și revista *Biserica ortodoxă Română*¹⁰¹ dedicau mai multe cuvinte de laudă acestei apariții editoriale¹⁰²:

„Cartea asta nouă a d-lui Boroianu răspunde unei trebuințe în genere simțită la noi în România. În stadiul de dezvoltare al bisericii noastre, lipsa unui îndreptar canonic era aprôpe o rușine și o pagubă națională. Până acum, legiuirile și întocmirile bisericesti au fost necunoscute nu numai turmei de credincioși, ba chiar și cele mai mari părți a clerului”.

Primul volum al publicației reprezintă o colecție alfabetică de canoane¹⁰³, cu mici interpretări, care are la bază textul Pidalionului¹⁰⁴. Natura acestei colecții a suscitat mai multe polemici în periodicele bisericesti¹⁰⁵.

¹⁰¹ Recenzii pentru primul volum: Petre GÂRBOVICEANU, „Dimitrie Boroianu, *Drept bisericesc* (Iași, 1899)”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XXII, nr. 8 (1898), p. 799-801; în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XXIII nr. 2 (1899), pp. 228-230. Acesta afirmă la finalul ultimei recenzii că: „Lucrarea în general e întocmită într-un grai bisericesc și într-un stil ușor. Se vede că autorul și a dat o mare silință, ca scrierea sa teologică să stea cu cinste în rândul scrierilor curat bisericești”.

¹⁰² „Dimitrie Boroianu, *Dreptul Bisericesc*”, *Biserica și Școala*, an. XXIII, 20 iunie/2 iulie (1899), p. 196-197.

¹⁰³ Volumul a fost reeditat: Prof. Dr. Dimitrie G. Boroianu, *Dreptul bisericesc: canoanele Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit, așezate pe probleme și cu interpretări*, ediție îngrijită și actualizată științific de Ionuț-Alexandru Tudorie, cu o prefață de Teodor Baconsky, București: Editura Anastasia, 2007, 547 p.;

¹⁰⁴ Valerian Șesan merge mai departe cu afirmația sa și spune că nu este altceva decât o reluare a traducerii Pidalionului. Valerian ȘESAN, „Dr. Nicolai Popovici, *Manual de drept bisericesc ortodox-oriental*”, *Candela*, Anul XLIII, nr. 1-12, (1932), p. 153.

¹⁰⁵ În anul 1914 se iscă o polemică între Revista greco-catolică *Cultura Creștină* și Revista Teologică de la Sibiu, cu privire la colecția de canoane în uz. Prima revistă își asigura cu fermitate cititorii că niciuna dintre colecțiile de canoane nu mai există de vânzare în uzul bisericesc, ci se pot procura doar de la anticariate. Cu toate acestea, *Revista Teologică* asigura existența unei colecții de canoane, care se poate achiziționa și care era încă în circuitul vânzării de carte bisericească, adică cea a lui Dimitrie Boroianu, care putea fi achiziționată chiar de la autorul însuși. REDACȚIA, „O scrisoare către revista mănăstirii Prislopului”, *Cultura Creștină*, an. IV, nr. 6 25 martie (1914), p. 182-183; LOGOJĂNESCU (PSEUDONIM), „Cronică bisericească-culturală”, în: *Revista Teologică*, an. VIII, nr. 3-4, 1-15 Februarie (1914), p. 86. Cei de la *Cultura Creștină* scriu un răspuns incriminării aduse de către Revista Teologică, afirmând că lucrarea lui Boroianu nu este o culegere de canoane, precum Pidalionul, ci este doar un manual de drept bisericesc. REDACȚIA, „Telefon”, *Cultura Creștină*, an. IV, nr. 10, 25 Mai (1914), p. 320. Ca răspuns la aceste afirmații,

În cel de-al doilea volum al primului său manual, publicat în 1899, pe când era profesor la seminarul „Veniamin Costache” din Iași¹⁰⁶, D. Boroianu pornește în definirea dreptului bisericesc de la necesitatea în Biserică, precum în orice altă instituție¹⁰⁷, a unor reguli pentru menținerea ordinii¹⁰⁸. Biserica este definită ca instituție cu caracter spiritual¹⁰⁹, legile ei fiind bazate pe drept, având caracter obligatoriu, dar nu constrângător precum legile civile¹¹⁰, deoarece aceste legi se fundamentează pe „partea morală a acțiunilor”, având ca autoritate supremă pe Dumnezeu. În acest sens, dreptul bisericesc conține, în viziunea lui D. Boroianu, regulile practicate în Biserică, drepturile pentru atingerea scopurilor religioase prin anumite mijloace¹¹¹. Instituția Bisericii, contextualizată istoric, oferă posibilitatea asumării de forme diferite, fără a schimba principiile stabilite inițial de către

LOGOJĂNESCU (PSEUDONIM) afirma: „Iată cum noi nu confundăm necum lucrurile, dar nici conceptele. Cartea lui Boroianu e în adevăr colecție de canoane, atât sub respect formal, cât și material, precum e și Dreptul lui Teodorian, Enhiridionul lui Șaguna și «Legile bisericești» a lui Meletiu Dregheciu, Timișoara, 1873”. LOGOJĂNESCU (PSEUDONIM), „De vorbă la telefonul Culturii creștine”, în: *Revista Teologică*, an. VIII, nr. 5-6, 1-15 martie (1914), pp. 143-144.

¹⁰⁶ Iorgu IVAN, „Dimitrie Boroianu 1864-1951”, în: *Studii Teologice*, 1982, nr. 1-2, pp. 40-41.

¹⁰⁷ Pentru relația dintre Stat și Biserică în viziunea lui D. Boroianu, a se vedea: Dr. D. G. BOROIANU, „Biserica și Statul. Câteva cuvinte asupra cestiunei”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XXXIII (1909), nr. 5 (aug.), p. 517-532; Dr. D. G. BOROIANU, „Câte ceva din învățătura despre Biserică și Stat”, în: *Biserica Ortodoxă Română* an XXXVI (1910), nr. 12 (mart.), pp. 965-984.

¹⁰⁸ Pentru detalii cu privire la viziuni generale asupra unor teme de drept canonic la prof. Dimitrie Boroianu, a se vedea: C. POPA, „Contribuția profesorului D.G. Boroianu în domeniul dreptului bisericesc”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, (1979), nr. 3-6, pp. 303-313; Iorgu IVAN, „Catedra de Drept Bisericesc la Facultatea de teologie și Institutul teologic din București între 1881-1981”, în *Studii Teologice*, 1981, nr. 7-10, p. 588.

¹⁰⁹ „Societatea creștină, compusă din toți acei care cred în Christos și mărturisesc prin graiu și prin faptă poruncile lui, se numește biserică”: Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 20.

¹⁰⁴ Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 1.

¹¹¹ Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 1. Aceeași perspectivă este reluată și în studiul său: Dr. D. G. BOROIANU, „Biserica și organizarea ei”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, an XXXIII (1909), nr. 4 (iul.), pp. 374-393. În acest studiu, D. Boroianu oferă următoarea definiție: „Biserica este societatea înființată de Dumnezeu și care se compune din oameni legați între ei prin credință, legea divină, ierarhie și sfintele Taine. Scopul ei este mântuirea oamenilor” (p. 375).

Hristos¹¹². Prin urmare, adevărurile care formează baza dreptului bisericesc sunt neschimbabile¹¹³. Prin aceste precizări, autorul ajunge la următoarea definire a dreptului bisericesc: „totalitatea normelor, care regulează viața oamenilor din societatea creștină în diferitele lor raporturi, considerând prin societatea creștină Biserica întemeiată de Mântuitorul”¹¹⁴. Diferența dintre dreptul bisericesc și dreptul canonic este dată de faptul că cel din urmă se referă numai la legile cuprinse în canoane, având, prin urmare, o sferă mai îngustă de abordare. Totuși, dreptul este constitutiv Bisericii. De aici, viziunea lui D. Boroianu este în strânsă legătură cu cea a predecesorilor săi¹¹⁵. În momentul abordării dreptului canonic, D. Boroianu accentuează necesitatea înțelegerii principiilor de drept canonic, pe care încearcă să le sintetizeze în primul său volum la abordarea particulară a canoanelor, toate aceste principii fundamentale fiind de origine divină, ceea ce impune ca dreptul bisericesc să fie, la rândul lui, unul revelat și pozitiv¹¹⁶. Astfel, obiectul principal al dreptului bisericesc este expunerea acestor principii în armonie cu întregul sistem de drept. Pentru a înțelege, totuși, întregul sistem și dezvoltarea sa, autorul propune metoda istorico-genetică de prezentare a dreptului bisericesc. Autoritatea bisericească are posibilitatea de a emite și legi. Acestea, dacă se referă la conținutul de credință, sunt neschimbabile, dar dacă au în vedere rânduiala bisericească își păstrează valabilitatea doar dacă nu sunt schimbate de către alte legi. În acest sens, autorul preferă principiul *lex posterior derogat priori*, față de *cessante ratione legis cessat lex ipsa*, văzut ca un principiu mult prea arbitrar¹¹⁷.

Dimitrie Boroianu este tributar, în mare parte, viziunii canonice a școlii lui Constantin Popovici, dar împrumută și alte elemente din dezvoltarea dreptului canonic de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În celelalte manuale ale lui D. Boroianu putem regăsi, în mare parte, aceleași perspective asupra dreptului canonic, doar că într-o variantă mult mai rezumată și școlărească.

¹¹² În viziunea lui D. Boroianu, Hristos și-a „rezervat” conducerea nevăzută a Bisericii, pe când conducerea văzută a oferit-o apostolilor. D. G. BOROIANU, „Biserica și organizarea ei”, p. 375.

¹¹³ Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 1.

¹¹⁴ Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 2.

¹¹⁵ Spre exemplu, găsim aceeași diferență la autoritatea bisericească împărțită în *potestas ordinis* și *potestas jurisdictionis*. Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 22.

¹¹⁶ Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 17.

¹¹⁷ Dimitrie BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, vol. II, p. 17.

Ceea ce se poate constata este faptul că această perspectivă a dreptului canonic ortodox impusă de către autorii secolului al XIX-lea este dezvoltată, în mare parte, sub influența teoriei *ius commune*. Aceasta a dus la abordarea problemelor canonice și a naturii dreptului canonic ortodox prin raportarea continuă și, de cele mai multe ori mimetică, la teoria occidentală modernă a dreptului de factură formalist-seculară¹¹⁸. Scopul principal al acestei tendințe a fost acela de a încadra științific *Dreptul canonic* și *canoanele Bisericii* în vastul domeniu al dreptului. De aceea, o mare parte a manualelor de Drept canonic ortodox, și nu numai¹¹⁹, ale secolului XIX și XX sunt tributare acestei perspective¹²⁰, percepând Teologia canonică ca pe un appendice științific al Dreptului, abordând, prin urmare, textele canonice în termenii:

„categoriilor abstracte ale drepturilor, datoriiilor și puterilor, preocupate de întrebări, precum: promulgarea validă a legislației de către autorități competente, constituirea dreptului canonic ca ramură a dreptului, autonomia disciplinară a dreptului, dezvoltarea nenumăratelor distincții și definiții (cum ar fi *jus sacrum* și *jus humanum*, canoane „doctrinare” și canoane „disciplinare”, sau între *potestas ordinis* și *potestas jurisdictionis*).¹²¹

¹¹⁸ Pentru gândirea canonică a secolului XIX, a se vedea perspectivele: RICHARD POTZ, EVA MARIA SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht: eine Einführung*, (= Kirche und Recht 25), Plöchl, 2007, pp. 13-23; SPYROS TROIANOS, „Die Entwicklung und der aktuelle Stand des kanonischen Rechts und der Kanonistik in der griechischen Orthodoxie”, *Historia et Ius*, 2, Sakkulas, Athēna, 2004, pp. 739-758, autorul analizează școlile de gândire canonică, schițând câteva trăsături ale abordărilor canonice grecești. Aceeași abordare, cu privire la viziunile canonice românești, se poate găsi la: Liviu Stan, „Contribuții și poziții ale teologilor români în probleme de Drept bisericesc”, în *Studii Teologice*, an. XXIII, nr.3-4 (1971), pp.149-173 reluat în L. Stan, „Contributions des théologiens roumains aux problèmes de droit canon et leur position dans ce domain” în *De la théologie orthodoxe roumaine: des origines à nos jours*, Bucharest, Editions de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, 1974, pp. 382-421.

¹¹⁹ Aristotle PAPANIKOLAOU, „Orthodox Theology in the Twentieth Century”, în: Staale Johannes Kristiansen, Svein Rise, *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*, Ashgate Publishing, 2013, p. 53.

¹²⁰ O bibliografie amplă a autorilor secolului XIX se poate consulta la: NIKODIM MILAȘ, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, über. A. Pessić, Mostar, 1905, pp. 24-35.

¹²¹ O excelentă trecere în revistă este făcută de DAVID FERGUSON WAGSCHAL, *The Nature of Law and Legality*, p. 3. Autorul indexează manualele moderne de Drept canonic, tributarea perspectivei legaliste, care, de cele mai multe ori, sunt foarte similare manualelor protestante și catolice din secolul XIX: I. SOKOLOV, *Опыт курса церковного законовѣдения*, St. Petersburg, 1851; P. Berdnikov, *Краткий курс церковного права*, Kazan, 1889; P. PANAGIOTAKOS, *Τὸ δίκαιον τῶν μοναχῶν*, Vol. 4, Athena, 1957; A. CHRISTOPHILOPOULOS, *Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, Athens, 1965; I. KONIDARIS, *Εγχειρίδιο ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου*, Thessaloniki,

Scopul principal al acestor abordări este acela de a vedea, în cele din urmă, canoanele Bisericii ca pe un sistem logic de norme formale, un adevărat sistem formalist-pozitiv de drept canonic sau drept bisericesc.

Concluzii

Primele manuale de drept canonic din Biserica Ortodoxă Română sunt tributare, de cele mai multe ori, în elementele lor fundamentale, precum definirea, natura dreptului canonic, împărțirea, structurarea și abordarea, viziunii apusene a secolului al XIX-lea, împrumutând direct elemente din manualele vestice, în special din cele catolice. În acest sens, am putut constata că Mitropolitul Andrei Șaguna nu a construit un sistem canonic cu o puternică fundamentare eclesiologică, ci argumentarea sa pleacă, de cele mai multe ori, de la citate și referințe biblice, la care se adaugă încorsetarea în limbajul și concepțiile apusene. Structura de împărțire și delimitare a dreptului canonic poate fi regăsită în marea majoritate a manualelor de drept canonic ale secolelor XVIII-XIX.

Viziunea pe care o impun canoniștii ortodocși ai secolului al XIX-lea asupra dreptului canonic este una sociologică, aplicând eclesiologia școlii de drept public eclesiastic din teologia catolică.

Cu toate că se pot afirma influențe apusene, aceste manuale sunt fundamentale pentru dezvoltarea ulterioară a unui sistem de drept canonic ortodox, oferind o metodă de abordare, care, deși incompletă, a putut contura o viziune ortodoxă în secolul al XX-lea.

Manualele acestea au avut un scop educativ, nefiind considerate manuale științifice de drept canonic, menirea lor fiind, inițial, una școlară. Primele manuale de drept canonic din Biserica Ortodoxă Română au contribuit la popularizarea tradiției canonice, prin care s-a încercat să se ofere clericilor și laicilor câteva elemente de educație canonică și juridică.

2000; V. Tsipin, *Церковное право*, Klin, 2002; P. BOUMIS, *Κανονικόν Δίκαιον*, Athena, ³2003; S. Troianos, *Εκκλησιαστικό δίκαιό*, Athens-Komotini, ²2003; P. RHODOPOULOS, *Επιτομή Κανονικού Δικαίου*, Thessaloniki, 2005 traducere și adaptare în engleză: P. RHODOPOULOS, *An Overview of Orthodox Canon Law*, New Hampshire, Rollinsford, 2007. Acestă parte din teza de doctorat a lui DAVID FERGUSON WAGSCHAL, unde trece în revistă mutările de gândire în dreptul canonic ortodox de la începutul secolului al XX-lea, este reluată, cu multe modificări, și în ediția publicată: DAVID FERGUSON WAGSCHAL, *Law and Legality in the Greek East. Byzantine Canonical Tradition, 381-883*, Oxford University Press, 2015.

Pedagogie divină plenară în Sfânta și dumnezeiasca Liturghie

Pr. Lect. dr. Mircea Oros

*Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Sfânta Liturghie – expresia deplină a iubirii dumnezeiești, sinteza întregii tensiuni a creației spre Creator, dar și a revărsării milostivirii Lui spre noi, reprezintă, în esență, nu altceva decât spațiul privilegiat al prezenței liturgic-sacramentale a Domnului. Sfânta Liturghie este unica teofanie, este cerul pe pământ, bucuria creației față de Creator, transfigurarea întregului cosmos prin om, arvuna vieții viitoare, icoana împărăției cerurilor.

Rugăciune a comunității, actualizare a Jertfei Mântuitorului, reprezentare simbolică a întregii iconomii a mântuirii, celebrarea liturgică juxtapune într-o singură imagine prezentul, trecutul și viitorul, vizibilul cu invizibilul, reliefând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului¹.

Memorialul liturgic este anamneză epifanică, căci în Sfânta Liturghie credinciosul participă la dimensiunea profetică a cuvântului care aduce teofania, parusia, prezența reală a Domnului între noi².

Acesta este specificul cultului ortodox: realismul religios, care nu conține doar anamneza evenimentelor evanghelice și ecleziale în reprezentări simbolice sau figuri estetice, ci chiar împlinirea lor, actualizarea lor continuă: „Viața Bisericii prin Sfânta Liturghie reprezintă întru-

¹ René Bomert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e siècle*, Paris, 1966, p. 36.

² Paul EVDOKIMOV, *La priere de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1975, p. 15.

*parea Domnului realizată tainic, misterios: Mântuitorul este real prezent între noi și ne face părtași la toate actele Sale mântuitoare*³, care, pe de o parte, exprimă, iar pe de altă parte, învăluie o realitate spirituală.⁴

Hristos Domnul, Cel răstignit, înviat și înălțat este Misterul primordial, Misterul prin excelență, unind în sine pe Dumnezeu și pe om, văzutul cu nevăzutul, creatul cu necreatul. Această Persoană divino-umană se extinde prin lucrarea Sf. Duh în umanitate și ne face părtași de viața dumnezeiască de care este plina umanitatea Sa.

Dacă în timpul vieții pământești Mântuitorul a fost în chip tainic prezent între noi: văzutul l-a arătat, dar l-a și învăluit pe Cel nevăzut, acum, după Cincizecime, noi nu ne mai putem atinge trupește de Hristos, ci tot tainic, misterios, Hristos pnevmatizat se atinge de trupul nostru prin materia văzută cu care este omul în contact. Hristos pătrunde cu Trupul Său, cu energiile Trupului Său preacurat în trupul nostru, prin materiile folosite în Sfintele Taine ca să pună în trupul nostru începutul sfințirii. Materia, văzutul nu e doar un simbol, separat de har, care ocazionalizează lucrarea harului, ci ea este plină de putere dumnezeiască⁵.

Nu materia, nici actele nu constituie Taina, misterul sacramental, ci întâlnirea în credință, a două subiecte în ambianța Bisericii. Dumnezeu și omul se întâlnesc în și prin prezența sacramentală a Dumnezeu-Omului; întâlnirea aceasta este configuratoare și prin Sfântul Duh în Biserica îndumnezeitoare. Actele personale ale Fiului lui Dumnezeu întrupat: jertfa, învierea, înălțarea, sunt acum realități veșnic actuale, la care participă credincioșii prin încorporare sacramentală și apoi ascetică în Trupul lui Hristos. Astfel, Biserica este mediul comunitar-uman în și prin care El și-a ridicat firea omenească asumată⁶.

³ Pere Serge BULGAKOV, *L'Orthodoxie, L'age d'homme*, Lausanne, 1980, p. 116.

⁴ Bogăția inexprimabilă de sensuri a acestei noțiuni vine din raportarea ei la întreaga economie a mântuirii. Taina cea din veac ascunsă, misterul cel mare al unirii omului cu Dumnezeu devine văzut și se realizează prin Iisus Hristos. Dar chiar văzut, cunoscut, Misterul rămâne în parte ascuns, necircumscribibil, accesibil doar celor inițiați, prin credință. Despre sensurile acestui termen în Sf. Scriptură și în tradiția patristică a se vedea la: Aime SOLTGNAC, *Mystere*, în „*Dictionnaire de Spiritualité*” t. 7071» Paris 1980, col. 1861-1874. O introducere, o mystagogie (o inițiere) în înțelegerea misterului, așa cum a fost ea surprinsă în teologia patristică încearcă Rene BORNERT în *op. cit.* p. 47-81.

⁵ Pr.Prof. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.3, București, 1978, p. 21.

⁶ *Ibidem.*, vol. 2, p. 274.

Aceasta este Taina cea mare a creștinismului: Dumnezeu între oameni, Dumnezeu nevăzut, prezent tainic, misterios, sacramental sub chipul materiei văzute. Acum, în locul prezenței văzute a pășit prezența spirituală, prin credință și Taine, prezență care însă nu e mai slabă, ci mai intensă, pentru că se întemeiază cu totul pe Sfântul Duh⁷.

Sf. Liturghie, celebrarea cultică a misterului creștin, a tainei întâlnirii omului cu Dumnezeu, este pentru tradiția bizantină memorial al unui eveniment trecut, imagine a unei Realități prezente și anunțarea împlinirii eshatologice. Misterul cultic (Kultmysterium), ca actualizare continuă a prezenței lui Hristos, se inserează astfel în cadrul vast al întregii economii a mântuirii, pe care o și iconizează și ale cărui împliniri eficiente o reprezintă.

Misterul liturgic⁸ își are rădăcinile adânc înfipte în creștinismul primar și s-a conturat de la bun început pe bipolaritatea: văzut-nevăzut, creat-necreat, immanent-transcendent, sensibil-inteligibil. O încercare de a surprinde valențele misterului cultic în Synaxa euharistică, presupune, pe de o parte, o analiză asupra realității văzute din Sfânta Liturghie, iar pe de altă parte, mai apoi, o „mystagogie”, o introducere în desfășurarea și manifestarea Tainicului liturgic.

Realitatea văzută a Sfintei Liturghii este o unică simbioză între celebrarea cultică, cadrul arhitectural și explicarea mistagogică.⁹ Este ceea ce Hans J. Schultz numea *Symbolgestalt* sau *Erscheinungsbild* ale Sfintei Liturghii¹⁰.

Impactul cu această unică realitate văzută fascinează delegația trimisă la Constantinopol în 987 de prințul Vladimir pentru a admira ritului bizantin: „Noi nu am știut dacă eram pe pământ sau în cer. Pe pământ nu este o așa frumusețe și splendoare și noi suntem acum în imposibilitatea de a o descrie. Știm doar atât: că acolo Dumnezeu locuiește între oameni și cultul lor este mai frumos decât al altor neamuri. Nu putem uita acea frumusețe”¹¹.

⁷ Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, Pustel Verlag, 1935, q. 29-30.

⁸ A se vedea la Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Misterul liturgic*, București, 1929.

⁹ Robert F. TAFT, *The byzantine rite – a short history*, Collegeville, Minnesota, 1992, p. 18.

¹⁰ Hans J. SCHULTZ, *Die Byzantinische Liturgie – von Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964, p. 35.

¹¹ S.H. Cross, O P, Sherbowitz-WELTZOI, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text*, Cambridge, 1953, pp. 110-111.

Fiecare element component al acestei realități văzute, palpabile, cu care intră omul în contact: cultul, arhitectura, iconografia, arta iconografică, inițierea mistagogică, devin transparente și au un rol deosebit în crearea ambianței în care este celebrat misterul liturgic.

Rânduiala Sf. Liturghii, alcătuită din ectenii, rugăciuni de laudă, mulțumire și cerere, cântări, lecturi biblice, acte și ceremonii se desfășoară după un Tipic bine stabilit, într-o ordine și armonie desăvârșită. Ritualul liturgic actual este chintesența întregii spiritualități, aprofundarea și actualizarea continuă a conținutului infinit al Revelației, expresia privilegiată a Tradiției bisericești.¹²

El este o operă comună a întregii Biserici, o dezvoltare și o însușire prin viață a conținutului Tradiției apostolice în plenitudinea ei. Elementele acestei Tradiții primare se dezvoltă în forme complexe pentru a exprima mai bine și mai adecvat în fiecare epocă infinitul ei conținut. R. Taft distinge cinci faze istorice în dezvoltarea Liturghiei.¹³

O primă etapă este cea a epocii paleo-bizantine sau pre-constantiniană, epocă despre a cărei Liturghie nu se știe prea multe date; celebrarea euharistică era cea a epocii primare în forma ei simplă, arhaică; nu se poate vorbi încă de riturile liturgice.

Vreamea lui Justinian (527-565) și a urmașilor săi este epoca de formare a fastului bizantin; se creează un sistem de formulare liturgice, impunându-se de obicei folosirea ritualului cultic al metropolei; controversele hristologice determină și ele precizarea și îmbogățirea ritualului (imnul Unule Născut).

Epoca obscură de la 610 la 850, epoca iconoclastă în care se menține și se consolidează ritualul liturgic al „marii Biserici din Constantinopol”: apare Tipiconul constantinopolitan.

Epoca studiată de la 800 la 1204, epoca victoriei Ortodoxiei asupra iconoclasmului, a creșterii influenței monastice în viața bisericească și a reformei liturgice. În ceea ce privește cultul, perioada a fost determi-

¹² Pr.Prof. D. STĂNILOAE, „Caracterul permanent și mobil al Tradiției” *ST* (XXV), nr. 3-4, p. 156.

¹³ R. TAFT, *The byzantine rite.....*, p. 18-21; a se vedea, de asemenea, referitor la această temă: Miguel Arranz, *Les grandes etapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'operae historique in Liturgie de L'Eglise parti culiere, liturgie de L'Eglise universelle*, BELS, 7, Roma 1976, p. 43-72; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater, Freiburg, 1955, p. 28-105.*

nată de sinteza studită: ritualul monastic codificat prin Tipiconul studit înlocuiește Tipiconul constantinopolitan.

Epoca sintezei neo-savaitice, este epoca în care treptat și definitiv a fost desăvârșită reforma studită: ritualul studit ajunge normativ și se impune pretutindeni odată cu răspândirea isihasmului.

În studiul de față nu ne propunem o descriere amănunțită a istoriei Sf. Liturghii, ci doar a sublinia faptul că misterul liturgic a găsit diferite forme de expresie în viața cultică a Bisericii. Nucleul Liturghiei primare s-a păstrat, iar dezvoltarea ulterioară a cultului nu este decât îmbogățirea și actualizata variată a acestuia în forme adaptate fiecărei epoci istorice.

Cultul ortodox este mediul de manifestare a Prezenței sacramentale și de atragere a creștinilor la comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii. *„În Ortodoxie, cultul este în mod principal mediul de trăire al lucrărilor Sf. Duh de către credincioși... în cultul Bisericii Răsăritului Dumnezeu e simțit ca fiind real prezent și lucrând în mod diferit, potrivit cu trebuințele fiecăruia, angajând un dialog viu, real și conștient cu fiecare în parte.”*¹⁴

În acest dialog viu, omul este atras nu doar prin cult, ci și prin întreaga ambianță eclezială. Locașul bisericesc este „cerul pe pământ”, este centrul liturgic al creației¹⁵, este locul central unde se săvârșește și de unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin Sf. Duh. Biserica, locaș sfințit și sfințitor, nu e doar o „casă de rugăciune”, ci este „casa Domnului” în care omul se unește cu Dumnezeu în cadrele vaste, unice și armonioase ale comunității eclesiale. Atotputernicul nu ascultă numai din cerul îndepărtat rugăciunile credincioșilor, ci Se oferă, pe Sine din iubire spre împărtășire pentru a ne atrage prin comuniune cu Sine la starea Sa de jertfă în fața Tatălui. Celebrarea Misterului liturgic, actualizarea continuă a prezenței sacramentale a lui Hristos găsește în locașul bisericesc un „topos” privilegiat de manifestare: *„Biserica este casă dumnezeiască, unde se săvârșește jertfa vie, tainică în cele dinlăuntru ale sfintelor, și sfânta peșteră unde e mormântul și masa de suflet hrăitoare și de viață dătătoare*

¹⁴ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *„Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sfântului Duh asupra credincioșilor” Ortodoxia (XXXIII), 1281, nr. 1, p. 6-7.*

¹⁵ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Craiova, 1986, p.27.

... este cerul pe pământ în care locuiește Dumnezeu cel ceresc.... este Templul lui Dumnezeu, casă a rugăciunii, mireasă a lui Hristos”¹⁶.

În sesizarea lucrării tainice a harului, în întâlnirea, în urcușul spre Dumnezeu, omul este ajutat prin arhitectura locașului bisericesc și prin arta iconografică.

„În Sfânta Sofia totul se ordonează în jurul unei axe centrale, încoronată de majestatea unei cupole și exprimă frumusețea într-un mod mai esoteric (mai lăuntric), venind dintr-o adâncime tainică și dintr-o înălțime nelimitată, care coborând peste om îl umple de o pace transcendentă.... Prin liniile ei, cupola traduce mișcarea coborâtore a iubirii dumnezeiești; sfericitatea ei reunește pe toți oamenii în Synaxa, în trupul lui Hristos. Sub cupolă noi ne simțim protejați, scăpați de angosta pascaliană a spațiilor infinite”¹⁷.

Dumnezeu, Care ne privește și ne îmbrățișează din cupolă, este deasupra tuturor, dar le cuprinde pe toate și se află între noi cu iubire personală: *„E aproape de toate, este prezent tainic pe Sf. Masă, și totuși mai presus de toate. E familiar și infinit în taina Lui. E taina care ne înconjoară și ne susține..... Nu- L bănuim că ar fi undeva, ci îi simțim îmbrățișarea aici. E Taina văzută și simțită, e Taina care vedem cum ne susține, nu o Taină bănuită. E Taina iubită, nu Taina temută”¹⁸.*

Misterul nevăzutei prezențe a lui Hristos luminează și descoperă toate în biserică. Icoanele, cultul, arhitectura, toate alcătuiesc o unica teofanie: ele nu sunt chipuri de privit, ci forma de exprimare a prezențe mântuitoare a Domnului celui răstignit și înviat. În cadrul Sfintei Liturghii întâlnirea tainică cu persoanele reprezentate în icoane este o pregătire spre întâlnirea cu Hristos în Taina Sf. Euharistii. Dacă Liturgia este celebrare tainică a venirii Domnului printre noi și înaintare cu Hristos, Care ne conduce prin faptele Sale mântuitoare, până la prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui și la împărtășirea de ele, atunci El și faptele Lui trebuie să domine spațiul principal al locașului bisericesc: *„Icoana conduce prin privirea ei cu credință la vedere; prin simțuri la contemplarea spirituală și la întâlnirea tainică cu sfintei persoane și cu faptele mântuitoare reprezentate în ea...*

¹⁶ Sf. GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, *Theoria mistica*, PG 98, 385, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate...* p. 35.

¹⁷ Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icone*, Paris, 1970, p. 125.

¹⁸ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate...*, p. 40.

Aceasta presupune că întâlnirea harică cu cel reprezentat nu este o simplă opinie subiectivă, ci bazată pe o prezență obiectivă a celui reprezentat în chip."¹⁹ Icoana este un alt mod de prezență al lui Hristos în ambianța eclesială, prezența arătată plenar în celebrarea Sfintei Liturghii. Hristos Domnul, prezent tainic, misterios printre noi, vrea ca fața Sa pe care a asumat-o să continue a fi cu noi prin icoană; deoarece vrea ca fața Lui însăși să ne vorbească despre prezența lui reală nevăzută²⁰.

Icoanele intensifică întâlnirea credincioșilor cu Hristos și pun în relief o semnificație lărgită a evenimentelor mântuitoare.

Aceste câteva elemente „văzute” prezente în celebrarea liturgică au menirea de a reliefa dubla funcție a misterului cultic: aceea de a descoperi prin intermediul vizibilului (prin simbol), invizibilul, dar și aceea de a ascunde sub voalul sensibilului o Realitate vie, transcendentă, accesibilă doar prin credință.

Modul lucrării tainice a harului în cult, modul actualizării prezenței lui Hristos, modul împărtășirii credincioșilor din Trupul și Sângele lui Hristos, toate acestea reprezintă valențele laturii „nevăzute” a misterului liturgic. Cum este prezent Hristos sacramental? Cum crește prezența Sa pe tot parcursul Sf. Liturghii? Cum se actualizează nesângeros jertfa de pe cruce? – toate acestea sunt taine, care ies din sfera raționaiului și nu sunt accesibile înțelegerii umane decât prin credință.

Hristos Domnul a dorit să ne dăruiască darurile Sale, harul Său, într-un mod accesibil nouă și de aceea a instituit Sfintele Taine, și El a lăsat astfel ca prezența Sa printre oameni, după Cincizecime, să fie vie, reală, personală, obiectivă prin „văzut” și accesibilă prin credință, prezență atât de variată și atât de adaptată necesităților sufletului uman.²¹

Prezența lui Hristos nu începe în Sf. Liturghie doar din momentul prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui. Din acest moment începe o prezență a Lui ca a Celui ce se unește cu noi după ce și-a terminat lucrarea Sa mântuitoare și se află de-a dreapta Tatălui, cu Trupul Său, deplin pnevmatizat, plin de putere dumnezeiască. Dar până la această unire El ne face oarecum contemporani cu Sine în

¹⁹ H. I. SCHULTZ, *op. cit.*, p. 96.

²⁰ Olivier CLEMENT, *Le visage interieur*, Paris, 1978, p. 46.

²¹ Pr. Prof. D. Stăniloae în *Spiritualitate* : p. 81-106, distinge mai multe moduri de prezență a lui Hristos în cult:

a) în Jertfa Euharistică,

drumul Său împlinit pe pământ, sau se face, oarecum, contemporan cu noi în acest drum străbătut de El. Această împreună călătorie cu noi are în ea o anumită tainică realitate.²²

Aceasta este ideea cea mare a școlii din Antiohia: Sf. Liturghie este actualizare a prezenței lui Hristos, dar „icoană”, „chip”, imagine a întregii iconomii a mântuirii. Nicolae Cabasila afirmă că rugăciunile, cântările, citirile pe de o parte ne sfințesc prin puterea ce o au, prin mijlocirea harului, pe de altă parte ele ne sfințesc „și prin aceea că în ele noi vedem cu închipuirea pe Hristos, lucrarea și patimile Lui pentru noi... atât în cântări cât și în citiri și în întreg ritualul liturgic este simbolizată întreaga lucrare izbăvitoare a Mântui torului”²³.

După ce Hristos a împlinit iconomia cea dumnezeiască a mântuirii noastre, toate actele Sale îndumnezeitoare sunt concentrate în Persoana Sa. Prin amintirea lor, prin invocarea Persoanei, ele devin într-un anumit mod prezente simbolic în întreg ritualul. Proscomidia este, deci, nu numai o pregătire a darurilor ce vor fi prefăcute în jertfa lui Hristos, ci și o anumită pro-aducere sau pro-prezență a lui Hristos cel jertfit și înviat²⁴.

Dacă simpla rugăciune către Hristos ne pune într-un fel în legătură cu El, cu atât mai mult actele Proscomidiei, numită „chip” și

b) în celelalte Taine,

c) în ierurgii și alte slujbe bisericești (Laude) În rugăciunile și binecuvântările preotului,

d) în cuvântul Sf. Scripturi citit în Biserică,

e) în cuvântul de propovăduite al preotului,

f) în rugăciunile rostite și cântate de credincioși în cadrul cultului.

A se vedea, de asemenea, la Pr.Prof. Petre VINTILESCU „Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină; Deasa sau rara împărtășanie?” ST (V), 1993, nr. 5-6, p. 385-386 și la Pr. Prof. Dr. Ioan ICA jr., „Modurile prezenței personale a lui Hristos și a împărtășirii de El în Sf. Liturghie și spiritualitatea ortodoxă” în volumul omagial închinat Părintelui Prof. D. STĂNILOAE, *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993.

²² Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate...*, p. 111.

²³ N. CABASILA, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii* trad. rom. de Pr. Prof Dr. Ene BRANIȘTE, București, 1989, p. 28. Un excelent comentariu al acestei lucrări se găsește tot la Pr Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Explicarea Sf. Liturghii după Nicolae Cabasila*, București, 1943; H.I. SCHULTZ vorbind despre caracterul acesta iconic (Bildcharakter) al Sf. Liturghii arată că: „Theoria (contemplarea) descoperă în Liturghie opera de mântuire sub reprezentare sacramentală, dar această operă îndumnezeitoare real, ontologic, obiectiv dar și subiectiv prin contemplare vizuală, afectivă și intelectuală”, în op cit., p 38-39.

²⁴ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Spiritualitate...*, p, 112.

„icoană” a lui Hristos. Astfel, Proscomidia, care se săvârșește de preot în afară de vederea comunității îl reprezintă în „icoană” pe Hristos înainte de ieșirea în lume, dar Îl reprezintă și pe Hristos Care își re trăiește nașterea și viața Sa retrasă în vederea actualizării între noi a Jertfei Sale. Actele trecutului Se concentrează în El, nu se pierd în timp, în Hristos cel etern este lucrător trecutul („iconizat” în ritual) prezentul (actualizat prin ritual) și viitorul (prefigurat prin tipuri și simboluri). În Sfânta Liturghie totul este prezent: în pregătirea Agnețului, ca și chip al lui Hristos, Care se naște și se răstignește nu se arată numai viața necunoscută a Domnului dinainte de ieșirea la propovăduire, adică nu ne indică doar această perioadă, ci se arată și caracterul actual al acestei perioade. Toată Sfânta Liturghie nu e numai o iconizare a faptelor mântuitoare ale lui Hristos din trecut, ci o prezență din ce în ce mai sporită, culminând în prefacere, a lui Hristos lucrător acum²⁵.

Preotul, Săvârșitorul văzut al Sf. Liturghii, simțind această sporire a prezenței lui Hristos se cutremură și se prosterne înaintea lui Dumnezeu înainte de a săvârși principalele acte liturgice. În acest gest avem expresia cea mai tranșantă a realismului liturgic: preotul arată că nu săvârșește numai un simbol gol de prezența lui Hristos, ci prin ceea ce va săvârși, prezența prin lucrare a lui Hristos va fi și mai accentuată²⁶.

Proscomidia nu este doar o simplă pregătire a materiei de jertfă, ci o anticipare și o pregătire a Jertfei de sine, având deci un „caracter sacrificial.”

Alături de „Mielul lui Dumnezeu”, la Proscomidie este reprezentată prin miride întreaga Biserică, cea biruitoare din ceruri, Maica Domnului și toți sfinții, și cea luptătoare, de pe pământ a „celor vii, realizându-se astfel în cadrul Sf.Liturghii „comuniunea sfinților”, în triumghiul comuniunii: credincioși – sfinți – Hristos, sunt integrați prin pomeniri și cei adormiți în Domnul.

Prezența lui Hristos, care sporește gradual, realizează în același timp prin actele liturgice și o actualizare a diferitelor lucrări mântuitoare. Proscomidia ne amintește atât de întrupare, ca premiză a răscumpărării, cât și de Jertfa de pe Cruce a Mântuitorului Hristos.

²⁵ *Ibidem*, p 113.

²⁶ Pr. P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 30.

La Proscomidie începe ceea ce numește Al. Schmemmann „*lucrarea tainică a ofrandei*”²⁷, ofrandă adusă de credincioși, sub forma darurilor de pâine și vin care îi reprezintă și pe ei, nu numai dragostea lor și este primită la Proscomidiar unde devine ofranda Bisericii. Hristos, Capul Bisericii, își asumă această ofrandă și o prezintă apoi Tatălui. Astfel, ofranda, pornind de la noi ajunge la Proscomidiar, apoi pe masa Sf. Altar și apoi spre Altarul cel mai presus de ceruri.²⁸

Într-un mod unic este prezent Hristos în Sf. Liturghie de la binecuvântare până la „Ieșirea mică”. Simbolic este indicată perioada Vechiului Testament în care a existat o cunoaștere vagă a împărăției lui Dumnezeu. Numai proorocii și patriarhii, Maica Domnului, dreptul Iosif, magii l-au recunoscut pe Fiul lui Dumnezeu; iar acum, actual prin actele liturgice se indică un progres în venirea împărăției lui Dumnezeu printre noi²⁹. Este un stadiu mai puțin avansat în urcușul credincioșilor spre împărăție.

Prin intrarea mică, sau ieșirea lui Hristos la propovăduite se revarsă peste comunitatea liturgică mai accentuat Împărăția, care după ce a licărit o clipă la început prin Binecuvântarea mare, a rămas mai mult nădăjduită în vremea ecteniilor și antifoanelor, rostite sau cântate înainte de ieșirea lui Hristos la propovăduire. Acum iese Hristos în mod mai simțit, dar și intră ca Om prin slujire în altar, arătând mijlocirea continuă pe care o face în fața Tatălui pentru oameni. Aceasta este o comemorare și actualizare a începutului propovăduirii Mântuitorului, dar indică și o ieșire continuă la învățătura noastră³⁰.

Evangelhia reprezintă în mod mai accentuat pe Hristos, pentru că ea este purtătoarea cuvintelor și faptelor Sale mântuitoare pururea lucrătoare și actuale; acolo unde se citește ea e văzut ca fiind de față Insuși Cel ce le-a rostit și le săvârșește pururea. Nicolae Cabasila spune: „*Prin Evanghelie se arată Insuși Hristos vorbind credincioșilor*”.³¹

²⁷ Pr. AL. SCHMEMANN, *Euharistia, Taina împărăției*, trad. rom. de Pr. Boris Răducanu, București, 1993, p. 105-137.

²⁸ *Ibidem*, p. 106.

²⁹ Pr. Prof. P. VINTILESCU, *op. cit.*, p. 170.

³⁰ *Ibidem*, p. 171.

³¹ N. CABASILĂ, *Tâlcuirea...*, p. 61.

Între Cuvântul Evangheliei și Taina prezenței reale a Domnului în Sf. Euharistie este o interdependență; Cuvântul fundamentează Taina, pregătește venirea, împlinirea ei, iar Taina este întruparea Cuvântului, actualizarea lui.

Cuvântul fără Taină ar rămâne o simplă învățătură, o teorie neîmplinită, iar Taina fără Cuvânt ar fi o lucrare magică³².

Cuvântul lui Dumnezeu către noi este o sămânță care rodește. Oamenii sunt ființe cuvântătoare, făcute pentru a se deschide și a se pătrunde reciproc: prin cuvântul Său Hristos pătrunde în noi și ne configurează după chipul Său. Este o împărtășire de Hristos, care ne deschide și orientează spre desăvârșita împărtășire euharistică.

Prezența tainică, misterioasă a Domnului sporește cu fiecare act și gest și cuvânt al preotului; la ieșirea cu sfintele daruri, comunitatea privește uimită Taina cea Mare; pe Impăratul, Care se arată pentru noi, acoperit de smerenie, în Ierusalim, pentru a se jertfi și înmormânta; iar în prezent, așezându-Se pentru vederea duhovnicească, fiind Cel înviat, dar în stare de veșnică jertfa în fața Tatălui. El pășește spre Golgota pătimirii și spre un mormânt în care vrea să atragă viața noastră veche și spre permanența stării lui de jertfă³³.

Toate actele principale ale Sf. Liturghii sunt introduse și urmate de ectenii, ca pregătiri pentru o manifestare tot mai accentuată a misterului cultic. Purtarea Sfintelor Daruri exprimă apropierea, momentul Jertfei: Darurile puse înainte „afierosite” cuprind ofranda noastră inclusă în ofranda Bisericii și asumată de Hristos.

Crește și prin aceasta prezența lui Hristos între noi și se înlătură distanța dintre agnețul văzut și Mielul junghiat în Trupul și Sângele Domnului.

Am ajuns acum la momentul culminant, al mării rugăciuni euharistice (de mulțumire). Abia acum, după acest urcuș, putem să aducem lui Dumnezeu prinosul recunoștinței noastre, pentru faptul că „din neființă la ființă ne-a adus” și căzând noi, iarăși ne-a ridicat (ne-a mântuit) și mai ales pentru că „ne-a suit la cer și ne-a dăruit împărăția ce va să fie”.

³² Al. SCHMEMANN, *Euharistia...*, p. 72.

³³ Pr. Prof. D. STĂNILAOE, *Spiritualitate...*, p. 229.

Ofranda noastră a ajuns în cer, Jertfa euharistică se săvârșește în cer. Noi suntem răpiți împreună cu Hristos la cer. Duhul Sfânt este invocat apoi în cadrul epiclezei să desăvârșească lucrarea sfințitoare: să vină „peste noi și peste darurile puse înainte”.

Toată Liturghia este o invocare, o epicleză. Darurile încep drumul lor ascendent de la Proscomidie până la masa Altarului. Acum Duhul Sfânt va desăvârși lucrarea, arătându-le a fi Preacuratul Trup și Scurpul Sânge al Mântuitorului Hristos.

Epicleza – sfințirea darurilor – este primirea lor de Tatăl. Tot ce se jertfește lui Dumnezeu se sfințește. Epicleza este venirea prin Sfântul Duh al lui Hristos Cel pururea în stare de jertfă: Hristos Se arată El însuși obiectiv pe Sfânta Masă ca jertfit și înviat. Așa se arată Tatălui ca jertfă, dar se arată și ochilor sufletești ai credinței noastre „*Cel care se jertfește lui Dumnezeu – spune Sf. Chiril al Alexandriei – este sfințit și adus lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă: victima devine a Lui, se umple de puterea Lui curățitoare ... Dar noi nu putem deveni singuri astfel de jertfe și astfel Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om față de păcat și în această calitate de jertfă, de predare în fața Tatălui și acum prin Sfântul Duh se unește cu noi ca și noi să ne facem asemenea jertfe și astfel să răspândească și din noi buna mireasmă a Jertfei lui Hristos*”.³⁴

Se face acum mijlocirea de obște, legată direct de cea făcută la Proscomidie. Credincioșii pomeniți nominal și reprezentați prin fărmiturile puse pe Sfântul Disc se vor bucura acum de sfințenia care iradiază din Trupul lui Hristos și se vor uni cu Sfântul Sânge când toate părticelele vor fi puse în Sfântul Potir. Se exprimă prin aceasta comuniunea cu Hristos a tuturor celor pentru care se roagă Sfânta Biserică.

Comuniunea deplină cu Hristos se realizează însă prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos. Acum se împlinește scopul Sfintei Liturghii: sfințirea darurilor, în vederea sfințirii credincioșilor. Prin împărtășire, un Eu spiritual dumnezeiesc se întâlnește cu alt eu, omenesc, se unesc două euri care rămân totuși distincte: aceasta este Taina dragostei dumnezeiești.³⁵

Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos: chemare la Masa împărăției.

³⁴ Pr.Prof.D.STĂNILAOIE, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni” în *Ortodoxia*, nr.1, 1956, p. 19.

³⁵ *Ibidem*, p. 359.

Coborârea lui Hristos la noi, în cadrul Sf. Liturghii, are drept scop ridicarea noastră împreună cu El la cer, chemarea noastră de a gusta din bunătățile pe care le vom primi plenar, în împărăția cerurilor.

Taina cea mare a Sf. Liturghii nu este doar modul prezenței reale a Mântuitorului, sau al prefacerii elementelor, ci extinderea în credincioși cât și conștientizarea acestei prezențe reale. Este tainică prezența Domnului sub chipul pâinii și a vinului, este tainică prezența lui Hristos, ca răstignit și înviat în același timp și este plină de mister și atragerea noastră în această stare de jertfa

Cum Hristos Domnul, cel înviat și înălțat la cer, se află acum pururea în stare de jertfă în fața Tatălui pentru noi? Mântuitorul ca om se absoarbe într-un mod cu totul desăvârșit în fața Tatălui, ca neconținut, să fie mărit ca Dumnezeu. Hristos a luat asupra Sa în mod desăvârșit acest destin uman, vrând ca om să-l mărească neconținut pe Dumnezeu, să trăiască prin și pentru Dumnezeu într-o predare totală a Sa ca om Tatălui: aceasta este moartea tainică³⁶.

Sf. Liturghie este Jertfă și Taină pentru că înfățișează acest mister de nepătruns al morții neconținute a lui Hristos, nedespărțită însă de învierea Lui. Iisus Hristos așa se primește de credincioși în Sfânta Euharistie spre a fi trăit; în Jertfa lui neîncetată, ca răstignit și înviat în același timp, imprimându-ne și pe noi de această stare de jertfa și înfațișându-ne împreună cu Sine Tatălui ca jertfe vii bine mirositoare³⁷.

Trupul Domnului a devenit prin moarte, înviere și înălțare plin de viață dumnezeiască, prin care se transmite viața Lui spirituală. „Deci, unindu-ne prin Sfânta împărtășanie toți cu Hristos pentru a ne dărui cu El Tatălui, ne unim toți nu numai cu Hristos, dar și cu Tatăl și cu Duhul, ne unim și între noi la Cina împărăției: aceasta este împărăția Sfintei Treimi, intimitatea maximă între Dumnezeu și om”³⁸.

„Credinciosul este chemat la nuntă... evenimentele mântuirii nu mai sunt trecute și închise, ci prezente și lucrătoare...ne învăluie, ne mântuiesc. Cina cea de Taină nu s-a terminat, n-a trecut suflarea Cincizecimii. Ospățul unirii Fiului de împărat continuă în Biserică, toți

³⁶ Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, p. 34.

³⁷ Pr. Prof. D. STĂNILOAIE „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni”, *Ortodoxia* (V), 1953, nr. 1, p. 95.

³⁸ Pr. Prof. D. STĂNILOAIE, *Spiritualitate...*, p. 375.

membrii ei fiind mirese și nuntași. Mereu are loc căsătoria cea plină de iubire între Fiul împăratului și noi, mereu participăm la ospățul acestei nunți, înaintăm spre unirea tainică a împărăției viitoare. Trăim sub zorile eshatologiei, pregătindu-ne pentru întâlnirea cu Soarele atotstrălucitor al zilei nesfârșite”.³⁹

Stăruința făcută în jurul valențelor misterului cultic, desfășurat plenar în Sfânta Liturghie, se dorește a sublinia faptul că în celebrarea euharistică avem tainica întâlnire reală cu Hristos, sau atragerea noastră cu voia în actul morții și învierii Sale, care este o continuare a morții și învierii Sale istorice.

„Misterul lui Hristos care s-a săvârșit istoric și substanțial cu Domnul se săvârșește cu noi în forme figurate, simbolice, care însă nu sunt chipuri pur externe, ci sunt umplute de realitatea vieții celei noi mijlocită nouă de Hristos. Aceasta participare «sui generis» la viața lui Hristos, care pe de o parte este simbolică, iar pe de alta este reală, o numesc cei vechi «tainică» sau «mistică» și este dată mereu credincioșilor prin celebrarea misterului cultic”⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*,... p. 33.

Modalități de abordare a temelor de istorie bisericească în cadrul orelor de educație religioasă

Dr. Mihai Floroaria

Colegiul Tehnologic „Spiru Haret” Piatra-Neamț

Prezentul studiu vizează prezentarea unor metode și mijloace didactice (fie ele chiar și alternative) care să facă mai atractive subiectele de istorie bisericească din programa școlară pentru predarea religiei, cultul ortodox, pentru clasele V-XII/XIII. Ideea a avut drept punct de pornire anumite observații din cadrul lecțiilor de religie susținute de către diverse cadre didactice (la activitățile de cerc pedagogic, inspecțiile speciale pentru susținerea definitivării în învățământ și a gradelor didactice, inspecții generale etc.), care au evidențiat unele reticențe, atât din partea elevilor, cât și din partea profesorilor, privind predarea temelor de istorie bisericească, fie că este vorba despre Istoria Bisericească Universală sau Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Argumentul acestora constă în multitudinea datelor (nume, ani, evenimente etc.) ce ar determina oarecum refuzul elevilor de a implica activ în actul didactic.

La întrebarea: *Este necesar să studiem, în cadrul orelor de religie, teme din Istoria Bisericii?* putem argumenta că acestea constituie un izvor nesecat pentru viața religioasă (evenimentele din viața Bisericii Creștine, operele Sfinților Părinți, viețile sfinților, evoluția cultului divin public, istoria biblică etc.). Studiind istoria bisericească conștien-

tizăm descendența noastră spirituală. Având informații despre evenimintele din trecutul Bisericii putem înțelege prezentul și anticipa viitorul. Doar istoria leagă toate aceste evenimente.

În altă ordine de ide, programa școlară pentru predarea religiei vizează formarea unor competențe interpersonale, interculturale, sociale și civice (cunoștințe: informații despre propria credință și despre alte credințe și convingeri; cunoștințe referitoare la principalele evenimente din istoria Bisericii; noțiuni referitoare la atitudini și comportamente creștine în relația cu aproapele și în raportarea la comunitate; contribuția religiei la cultura și civilizația universală; abilități: asumarea și susținerea propriei identități religioase; integrarea în comunități variate din punct de vedere al convingerilor; respectarea opiniilor și a comportamentelor semenilor; atitudini: înțelegerea diferențelor dintre valorile specifice diferitelor religii; respectul față de cei de alte credințe și convingeri; responsabilitate în raport cu propriul comportament; implicarea în viața comunității).¹

Ierarhi de seamă, cărturari, personalități ale culturii române, mari duhovnici constituie subiecte aparte în trecutul Bisericii Ortodoxe Române, care constituie exemple reale de urmat, adevărați promotori ai spiritualității ortodoxe în lume și organizatori ai vieții religioase pe meleagurile patriei noastre. Istoriografia națională se regăsește în mare parte în evenimentele vieții monahale și a scrierilor bisericești.

Atât subiecte din Istoria Bisericească Universală dar mai ales temele din Istoria Bisericii Ortodoxe Române au o deosebită importanță pentru generațiile de astăzi. Cunoașterea vechimii Bisericii noastre, a jertfelor, sacrificiilor care au fost necesare pentru răspândirea și păstrarea dreptei credințe constituie un bun mijloc de a-i învăța pe elevi să cinstească și să îngrijească cu sfințenie comoara supremă a credinței strămoșești. Tinerii au ocazia să afle rolul personalităților creștine cărora li se datorează biruința și persistența Bisericii în lume, mucenicii și martirii care s-au jertfit pentru Hristos și pentru Biserica Sa timp de aproape două milenii.² Aceste teme sunt necesare în

¹ *Programa școlară pentru predarea Religiei, clasele IX-XII, cultul ortodox*, aprobată prin O. MECT nr. 5.230 din 01.09.2008.

² Vezi Mihai FLOROAIA, *Rolul metodei didactice în învățământul religios*, Editura Alfa, Piatra-Neamț, 2004, p. 93 și urm.

vederea înțelegerii vieții religioase la nivel mondial și național. Astfel, lecțiile de istorie bisericească prevăzute în programa școlară pentru predarea religiei, au un triplu rol: sub aspectul adevărului istoric (ne ajută să înțelegem istoria politico-socială și cultral-religioasă a lumii), din punct de vedere religios (cunoaștem înființarea și evoluția instituțiilor eclesistice, încreștinarea popoarelor, combaterea ereziilor, fixarea adevăratei învățături de credință etc.) și întrucât desăvârșirea constituie scopul suprem al vieții omului, ne oferă exemple de sfințenie, curaj, nădejde, dreptate ce trebuie urmate de către fiecare dintre noi în această viață. Totodată, aceste subiecte au și un rol cultural, informativ, interdisciplinar. Pe baza unor date sigure, istoria bisericească expune și interpretează evenimentele desfășurate în decursul vieții societății.

Procesul de încreștinare a popoarelor europene constituie fericitul prilej de implantare a civilizației și culturii umaniste în viața acestora.

În funcție de specificul psihopedagogic al fiecărui colectiv de elevi, conținutul materialului istoric trebuie „îmbrăcat în haină potrivită ca să fie primit în sanctuarul sufletului copilăresc”³, pentru a trezi conștiința religioasă și pentru a nu genera eventuale sentimente de respingere sau dezinteres pentru astfel de teme. Pentru a provoca imaginația elevilor și a le determina curiozitatea, cadrul didactic va descrie, pe lângă evenimentele istorice, chipuri ale diverselor persoane care infățișează viu faptele prezentate, așezându-se în mintea și sufletul copiilor un fond de cunoștințe care le vor folosi pentru înțelegerea învățăturii de credință pe care o vor primi ulterior de la preot, la biserică.

Nu trebuie deloc neglijate elementele de istorie locală, majoritatea transmise din generație în generație prin viu grai, care constituie adevărata istorie trăită în diverse comunități.

În cele din urmă, chiar nu putem neglijă faptul că există o istorie a omenirii, o istorie a mântuirii neamului omenesc etc. Oamenii își fixează cronologic faptele, proiectează diverse evenimente, raportează la trecut, prezent și viitor, anumite momente ale vieții etc. În concluzie, totul este istorie și nu se poate face abstracție de această realitate.

³ Pr. dr. Nicolae TERCHILĂ, *Evanghelia în școală*, teză de doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă București, Sibiu, 1935, p. 74.

Din aceste motive, în cele ce urmează voi aduce câteva argumente teoretice, după care voi exemplifica prin unele metode și procedee didactice faptul că, noi, profesorii putem determina elevii să participe cu plăcere și interes la astfel de subiecte.

1. Abordarea interdisciplinară a temelor de istorie bisericească, în raport cu istoria diverselor popoare, literatura universală, muzica, pictura etc., determină un interes mai mare din partea elevilor. Descrierea evenimentelor religioase poate fi integrată în istoria omenirii (de exemplu: prin dezbateri privind contextul istoric în momentul apariției unei noi religii, realizarea unor trasee virtuale pentru un pelerinaj la mănăstiri din România sau la locurile sfinte, contribuția teologilor români de marcă la dezvoltarea culturii universale etc.).

Educația religioasă va deveni deosebit de productivă dacă profesorul de specialitate aduce în sufletul elevilor tradiția Bisericii Ortodoxe, religiozitatea poporului român, creațiile moral-religioase ale slujitorilor Bisericii etc. Astfel, elevii vor înțelege faptul că poporul român s-a născut creștin și vor duce mai departe credința și datinile strămoșești. *„Poporul nostru românesc, în trecutul său istoric, a știut să dea un răspuns bun la chemările dumnezeiești de pe vremea Sfântului Apostol Andrei, binefacerile primite în urma acestui răspuns fiind nenumărate”*.⁴ Așa cum ne-o demonstrează istoria, existența noastră a depins de acest răspuns, poporul român înarmându-se cu tăria puterilor dumnezeiești și astfel a rezistat la toate vitregiile timpului.

Elevii vor cunoaște contribuția Bisericii Ortodoxe Române la întemeierea școlilor românești (apărute pe lângă mănăstiri), la dezvoltarea limbii, literaturii și culturii poporului român. Temele din Istoria Bisericii Ortodoxe Române se vor prezenta în paralel cu istoria patriei noastre. *„Istoria, spunea Vasile Pârvan, e a înțelege cu inimă iubitoare și cu cuget trecutul... Ce-i drept, istoria Bisericii noastre nici nu se poate înțelege deplin fără istoria generală a poporului nostru.”*⁵

⁴ P. S. Ioan MIHĂLȚAN, *Îndrumări pentru îndreptarea și maturizarea duhovnicească a persoanei noastre*, Editura Episcopiei Oradea, 1994.

⁵ Vasile PÂRVAN, *Studii de Istorie bisericească cf. Scrieri*, Editor Al. Zub, București, 1981, pp.143-146.

Folosirea dicționarilor (chiar și a celor on-line) pentru a utiliza corect termenii religioși învățați în contexte lingvistice noi realizând corelații inter-disciplinare, folosirea unor texte sacre on-line (exerciții de identificare a unor fragmente referitoare la conținuturile studiate), realizarea unui dicționar minimal de termeni religioși utilizând site-urile web recomandate de profesor etc., pot constitui câteva moduri de abordare interdisciplinară a religiei în raport cu limba română sau limbile străine. Accesarea site-urilor cu muzică religioasă; înregistrarea unor melodii cu caracter religios; identificarea, stocarea și utilizarea informațiilor despre arta religioasă (stiluri arhitecturale, perioade, școli, particularități etc.); identificarea și prezentarea elementelor definitorii ale artei religioase în arhitectură, pictură (iconografie), muzică, prin vizionarea unor documentare sau a unor materiale media. Consider că toate aceste modalități pot „îndulci” materialul, uneori aparent steril, cu conținut istoric.

2. Utilizarea unor metode didactice active. Aceste metode au un rol major datorită faptului că antrenează mai mult elevii în procesul instructiv-educativ, astfel încât participarea lor să fie una reală și cu implicații mult mai profunde asupra procesului de învățare.

Metoda mozaicului. Este cunoscut faptul că mozaicul este o metodă didactică activă care se bazează pe distribuirea sarcinilor de învățare unor grupuri de elevi astfel ca, în urma colaborării, fiecare elev să aibă întreaga schemă de învățare. Numărarea elevilor și împărțirea lor pe grupe după un algoritm specific este foarte importantă. Elevii vor fi grupați în 4 grupuri inițiale de câte 4 elevi, fiecărui elev din grup atribuindu-se câte un număr de la 1 la 4. Vor rezulta patru astfel de grupe: A, B, C, D.

Spre exemplificare am ales subiectul *Marea Schismă de la 1054*, lecție de istorie bisericească universală întâlnită atât la gimnaziu, cât și la liceu. Profesorul prezintă titlul și obiectivele/competențele urmărite, după care va apela la cunoștințele generale de istorie ale elevilor în vederea fixării anumitor evenimente ale contextului istoric.

Conținutul ce urmează a fi studiat se împarte, în prealabil, în patru părți de dimensiuni și grade de dificultate similare: *I. Cauzele*

*politice ale Schismei; II. Cauzele religioase ale Schismei; III. Prima fază a Schismei; IV. Schisma propriu zisă din 16 iulie 1054 și consecințele acesteia.*⁶

Urmează reșezarea elevilor în sala de clasă: toți elevii cu numărul 1 vor forma primul grup de experți, cei cu numărul 2, al doilea grup etc. Cele patru grupuri formate primesc fragmentele de conținut, conform împărțirii lecției menționate mai sus și au ca timp de lucru 15-20 de minute. Fiecare elev din grupurile de experți a primit sarcina de a învăța cât mai bine partea din materialul de studiu care i-a fost atribuită pentru a o preda colegilor din grupurile inițiale. Pentru aceasta elevii vor discuta problemele și informațiile cele mai importante și se vor gândi la o modalitate de a le prezenta, de a preda partea pregătită de ei, colegilor din grupul inițial. Profesorul poate interveni ca moderator și facilitator oferind consultanță elevilor când aceștia ajung în momente de impas. După îndeplinirea sarcinilor de lucru din fiecare grup de experți elevii specializați fiecare într-o anumită parte a lecției revin în grupurile inițiale și predau colegilor lor partea pregătită cu ceilalți experți. În fiecare grup inițial vom avea 4 elevi specializați fiecare într-o parte diferită a lecției și fiecare dintre aceștia va preda partea lui. Astfel fiecărui elev îi revine responsabilitatea predării și învățării de la colegii de grup.

Este foarte important ca evaluarea sau verificarea cunoștințelor să se realizeze din întregul conținut acoperindu-se toate părțile lecției. Astfel toți elevii vor fi stimulați să-și însușească integral conținuturile.

Investigația. Organizarea unei activități de evaluare și învățare a temelor de istorie bisericească, prin metoda investigației presupune: valorificarea învățării prin descoperire, studiul unor documentații complementare, cercetarea diverselor izvoare, solicitarea unor cunoștințe sau deprinderi dobândite la alte discipline prin adaptarea acestora la cerințele temei de investigație etc.

Pentru organizarea activităților de investigație profesorul va urmări: formularea generală a temei; asigurarea surselor bibliografice sau tehnice necesare, adecvate vârstei elevilor; formularea unor indicații care să direcționeze activitatea elevilor; urmărirea activității

⁶ Mihai FLOROAI, *Metoda mozaicului utilizată la ora de religie în Deschideri europene*, periodic de didactică, anul I, nr. 2, Botoșani, 2005, pp. 132–133.

elevilor; sprijinirea acelor elevi sau grupurilor de elevi care întâmpină dificultăți în înțelegerea temei sau a metodelor specifice de lucru.

Exemplu de activitate de investigare: profesorul de religie va distribui elevilor numele unei personalități din Istoria Bisericii Universale (de exemplu *Constantin cel Mare, Martin Luther, Papa Ioan Paul al II-lea* etc.) sau din Istoria Bisericii Ortodoxe Române (*Antim Ivireanul, Dosoftei, Varlaam, Simion Ștefan, Andrei Țaguna* etc.), iar aceștia vor trebui să caute informații istorice despre personalitatea în cauză și rolul pe care l-a avut în cultura și spiritualitatea universală.

O altă temă interesantă ar fi *Întemeierea Mitropoliilor în Țările Române* (prezentare generală comparativă).

Referatul. Referatul reprezintă o formă de îmbinare a studiului individual cu activitatea de prezentare și argumentare. Tema referatului, însoțită de o bibliografie și alte surse de documentare (rețeaua Internet) este tratată independent de către un elev și apoi susținută în fața colegilor de clasă. Referatul reprezintă, de regulă, o lucrare mai mică, dar bine structurată și mai bogată în informații decât o temă de muncă independentă aferentă lecției.

De exemplu, elevii pot întocmi referate pe tema *Importanța Sinoadelor ecumenice în fixarea învățăturii de credință creștină*. Astfel, ei vor avea posibilitatea să fructifice diverse informații de specialitate și să argumenteze rolul sinoadelor în istoria Bisericii Creștine și a omenirii.

Organizarea unei activități de evaluare și învățare prin intermediul referatului presupune: valorificarea metodei de învățare prin descoperire; studiul unor materiale suplimentare și izvoare de informare diverse; structurarea informației corespunzătoare într-un material ce poate fi redactat, ilustrat sau prezentat pe calculator etc.

Proiectul. Asemănător referatului, proiectul este o lucrare amplă a cărei temă trebuie comunicată din timp. Elaborarea unui proiect poate să dureze de la una, două săptămâni până la câteva luni, în funcție de complexitatea temei. Proiectul se elaborează în grup, cu o distribuie clară a sarcinilor între membrii grupului de lucru. Spre exemplu, pentru subiectul *Poate fi considerat sau nu întunecat Evul Mediu?* li se împart elevilor sarcini clare: câte un elev va analiza contextul politic, socio-economic și cultural al perioadei studiate;

ereziiile apărute; reacția Bisericii Apusene împotriva falselor învățături și concepții religioase; descoperirile științifice etc. Deși pare dificil, dacă profesorul selectează cu atenție elevii, le precizează clar sarcinile de lucru oferindu-le referințe bibliografice, monitorizează pas cu pas activitățile rezultatele vor fi pe măsura așteptărilor.

Pentru a realiza o evaluare pe bază de proiecte, profesorul va formula teme concrete, de complexitate sporită, lăsând elevilor libertatea în a improviza, adapta și interpreta cerințele în mod personal. Va fi stabilit un termen final și, în funcție de modul de evaluare, termene intermediare de raportare; profesorul va asigura surse bibliografice și de informare necesare etc.

Portofoliul⁷. Reprezintă o metodă complexă de evaluare în care rezultatul este elaborat pe baza aplicării unui ansamblu variat de probe și instrumente de lucru.

Conținutul unui portofoliu este reprezentat de rezultatele la: lucrări scrise sau practice, teme pentru acasă, investigații, referate și proiecte. La disciplina *Educație religioasă*, portofoliul se poate constitui dintr-o colecție de referate, picturi, lucrări ale elevilor pe diverse teme de istorie bisericească, investigații pe anumite subiecte etc.

3. Utilizarea instrumentelor TIC în cadrul orelor de istorie bisericească. Marele avantaj al actualilor profesori de Religie îl constituie faptul că majoritatea elevilor are deja tehnologia necesară realizării unor sarcini ce implică unele instrumente digitale: computer, cameră foto digitală, telefoane mobile cu cameră foto, cameră video, reportofon, iPad etc., știind să o utilizeze foarte bine. Aceste mijloace tehnice conțin deja un program (soft) care poate fi folosit pentru crearea unor albume foto, ajustarea fotografiilor, realizarea unor filmulețe video cu sau fără inserarea sunetului, înregistrare de sunet etc. Toate acestea constituie adevărate oportunități pe care profesorul trebuie să le cunoască și să le folosească corespunzător astfel încât elevului să i se arate că le poate utiliza în scop educativ, în folosul dezvoltării sale personale, profesionale și spirituale, dar și pentru a-l atrage, fascina și integra mai ușor în cadrul activităților.

⁷ Vezi Mihai FLOROAI, *Eficientizarea evaluării prin portofolii în cadrul educației religioase*, în *Deschideri europene*, periodic de didactică, anul II, nr. 1, Botoșani, 2006, p. 279.

Fără a intra în detalii, doresc să subliniez importanța utilizării instrumentelor TIC, amintind că acestea reprezintă o strategie de lucru a elevului și a profesorului de tip interactiv, un nou mod de concepere a instruirii și învățării; simulează fenomene și procese complexe pe care nici un alt mijloc didactic nu le poate pune atât de bine în evidență; se inserează în contextul învățământului pe clase și lecții; construiește contexte/situații pentru aplicații ale conceptelor/dogmelor, oferind celor ce studiază și limbajul teologic adecvat.⁸

Cele mai accesibile ar fi publicațiile digitale (buletine informative, reviste, ziare, broșuri sau postere). Acestea realizează comunicarea pe baza textelor îmbogățite cu imagini, grafice, schițe, hărți etc. Acestora li se adaugă aplicațiile grafice și multimedia (produse digitale cu conținut grafic), blog-urile (pot fi utilizate la clasă în vederea schimburilor de idei și reflecții, comunicare, publicare etc.). Pot fi create propriile blog-uri pe site-uri ca: *wordpress.com*, *dinstudio.com*, *blog.com*, *aeonity.com*, *blogger.com* etc.. Avantajul este că profesorul va monitoriza toate aceste aplicații, astfel încât elevii să fie îndrumați spre ceea ce duce la dezvoltarea abilităților și realizarea competențelor specifice disciplinei.

Recomandăm câteva site-uri în care elevii de liceu pot găsi informații de specialitate și abordări interesante despre unele subiecte de istorie bisericească sau istoria religiilor:

Discovery Education Streaming: <http://www.discoveryeducation.com> este un site unde pot fi găsite informații despre religiile lumii, unde ni se oferă posibilitatea de a crea propriile rebusuri, criptograme, cuvinte încrucișate etc., care se realizează în propria limbă și se pot salva și printa.

Flash Card Machine: www.flashcardmachine.com se poate folosi la clasă ca formă de evaluare formativă sau sumativă, pot fi create flashcarduri on-line etc.

Harta mănăstirilor – <http://www.crestinortodox.ro/harta> cu ajutorul căroră elevii pot planifica o excursie imaginară pe harta mănăstirilor din România și vor primi informații despre toate bisericile și mănăstirile pe care le-ar putea vizita pe traseul ales.

⁸ Vezi Adriana-NICOLETA Argatu, Alina-Gabriela BOCA, Georgeta CRĂCIUNESCU, Mihai FLOROIA, Cătălin PÎSLARU, Ioan RIBA, Zoltan SZABO, *Suport de curs pentru integrarea Tehnologiei Informației și a Comunicațiilor – Formatori – Disciplina Religie, POSDRU/1/1.1/S/5*, București, 2012, pp. 3-7 și urm.

Google Maps – <http://maps.google.co.uk/> conține hărți simple cu detalii interesante din aproximativ toate localitățile lumii, inclusive lăcașuri de cult, case memoriale, muzee etc.

Arhitectură – http://ro.orthodoxwiki.org/Categorie:Arhitectura_bisericeasca%C4%83.

Religiile lumii: <http://www.hgp.ro/religiile-lumii/>; <http://religion.city-star.org/ro/>; <http://fishingwithdarwin.wordpress.com/2008/09/24/religiile-lumii/>.

În plus, dacă elevii sunt îndrumați să caute informații suplimentare pe Internet, de exemplu, în diverse enciclopedii precum *Wikipedia* (www.wikipedia.com) sau pe site-urile unor reviste specializate (*Orthograffiti* – <http://www.orthograffiti.ro/>), aceștia își vor dezvolta bagajul de cunoștințe cu privire la acele teme cu caracter religios. Nu trebuie neglijat faptul că, elevul, utilizând în acest mod calculatorul, deprinde anumite abilități care îi vor permite pe viitor să acceseze și să selecteze singur informațiile de care are nevoie, precum și să comunice tot mai bine cu diverse persoane pe aceste subiecte.

Vă exemplific o listă cu posibile aplicații care pun în valoare cele prezentate privind utilizarea instrumentelor TIC la orele de educație religioasă.⁹

1. Li se poate solicita elevilor de liceu să deseneze, în formă digitală, harta istorico-religioasă a lumii greco-romane în momentul întrupării Mântuitorului, iar pe această hartă să aproximeze unde sunt situate diverse localități despre care au învățat la orele de religie.
2. Realizarea unui album foto cu icoane, obiecte religioase, moment dintr-o excursie cu tematică religioasă etc., în Power Point și prezentarea acestuia la oră.
3. Realizarea, de către elevi, a unui film documentar despre o temă de istorie bisericească. Documentul final poate fi prezentat la ora de Religie pe un memory-stick, CD sau DVD.
4. Se poate crea un site al disciplinei Religie de către profesor, iar lucrările se pot afișa pe acel site de către elevi sau profesor. Documentele se pot redacta pe mai multe pagini respectându-se în

⁹*Ibidem*, pp. 44-59.

antet o imagine a religiei de care aparține, un simbol, o icoană etc., având în finalul lucrării o bibliografie atent selectată după regulile moral-religioase impuse de profesor. Lucrările pot avea imagini originale realizate de elevi sau preluate de pe Internet, fișiere audio înregistrate.

5. În cadrul unui proiect sau a unei lecții se poate organiza o conferință audio-video între unități școlare diferite sau cu un invitat din altă zonă a țării cu participarea elevilor unei clase sau un grup de elevi.
6. Realizarea unei genealogii a unor personalități din istoria Bisericii cu ajutorul diagramelor digitale și prezentarea acestora fie printr-o modalitate digitală, fie cu ajutorul unei table de tip SmartBoard.
7. Redactarea unei reviste religioase digitale a liceului/clasei cu subiecte din istoria locală și cu teme religioase (evenimente din istoria bisricească).
8. Folosind *Creatorul de cărți* oferit de site-ul Wikipedia, elevii își pot crea propria carte cu datele de care au nevoie în realizarea temei *Începuturile creștinismului pe teritoriul patriei noastre*. Lucrarea poate fi salvată sub numele *prima carte on-line*.
9. Realizarea unui proiect cu tema *Urmările Edictului de toleranță de la Milan (313)* sau *Răspândirea creștinismului pe teritoriul patriei noastre* pe o platforma de e-Learning. Elevii vor fi împărțiți în două grupe: unii elevi vor avea de efectuat câte un articol despre tema dată pe care îl vor posta pe pagina dedicată în cadrul proiectului, iar alții vor avea de realizatt/căutat/prelucrat imagini sugestive pentru publicație. Profesorul va monitoriza activitatea elevilor și va tria articolele pentru publicare. Redactorii publicației vor fi elevii ale căror articole și imagini au fost publicate. În final publicația și autorii vor fi postați pe platforma proiectului și premiați.
10. Elevii pot întocmi calendare bisericești astfel: pentru fiecare lună a anului vor alege o imagine sugestivă lunii respective (de exemplu pentru luna ianuarie: Botezul Domnului; pentru luna februarie: Dreptul Simeon și Proorocița Ana etc.).

11. Se cere elevilor să caute pe Web citate din operele Sfântului Ioan Gură de Aur (Hrisostomul). Pot folosi drept cuvinte cheie pentru interogare: *Sfântul Ioan Hrisostomos* și *quotes* (termenul englez pentru „citat”). Apoi, vor alcătui un top al primelor cinci citate preferate (sau care au un mesaj semnificativ pentru ei).

Utilizarea filmului (a proiecțiilor video în general)¹⁰

Dacă li se atribuie atenția cuvenită, mesajele audio-video transmise permit acumularea, stocarea și transmiterea unei cantități reprezentative de informații foarte precise și într-un timp scurt. Principala funcție a diapozitivelor, diafilmelor, discurilor, benzilor, filmelor este aceea de a-l apropia pe elev de realitate, caută să facă mai accesibil mesajul, să faciliteze înțelegerea, abstractizarea și reținerea temeinică a cunoștințelor. Proiecția luminoasă are influență mai puternică asupra creierului uman decât tabloul. De exemplu, pot fi oferite elevilor: proiecții cu mănăstiri, biserici, locurile sfinte, evenimente din viața Bisericii Creștine, tradiții, obiceiuri, filme cu viața și activitatea Mântuitorului etc. O asemenea suită de imagini condensează simțitor expunerea unui material informațional, o redă succint, lucru pe care profesorul sau manualul îl fac într-un timp mai îndelungat.

În cadrul folosirii filmului, didactica modernă susține că accentul trebuie să cadă cu precădere pe următoarele aspecte:

a) adoptarea corespunzătoare a structurii metodice a lecției încât să se asigure o încadrare organică a filmului, la locul și în momentele oportune; durata secvențelor sau a filmului trebuie selectată astfel încât să nu plictisească sau să piardă atenția elevilor din pricina lungimii sau multitudinea detaliilor mai puțin semnificative.

b) atribuirea unei funcții specifice profesorului de a direcționa și activa perceperea și înțelegerea mesajului, ceea ce face necesară o pregătire prealabilă a clasei (*Ce vom privi?*). Se poartă discuții cu elevii reactualizându-se cunoștințele despre tema abordată, apoi li se comunică titlul și subiectul filmului însoțite de o motivare din care rezultă de ce li se prezintă toate acestea. Prin formularea unor întrebări, crearea unor situații problemă etc., li se va indica elevilor

¹⁰ Vezi Mihai FLOROIA, *Rolul metodei didactice...*, pp. 129-132.

ceea ce trebuie să observe cu atenție, o orientarea a percepției în timpul vizionării (*Care este mesajul filmului? Cum percep elevii mesajul filmului?*) Contactul elevilor cu mesajul și înțelegerea acestuia constituie un act de învățare. Profesorul îi va îndruma cum pot să învețe după un asemenea material. Explicațiile trebuie să fie nuanțate și dinamice, astfel încât să nu obosească elevii. Este necesară o prelucrare și interpretare selectivă a informațiilor în raport cu sarcinile propuse. Li se va solicita elevilor să comenteze filmul (secvențele), să poarte discuții libere cu profesorul pe marginea celor vizionate etc. Conversația poate avea loc și pe baza reluării unor secvențe din film.

Selectarea momentului proiectării filmului, a duratei, cât și modul în care acesta va fi prezentat depind de profesor. În general, pot fi trei momente principale din cadrul unei lecții, în care se poate utiliza filmul: la începutul orei (etapa va cuprinde verificarea cunoștințelor, pregătirea elevilor pentru recepția filmului, proiectarea filmului, continuarea comunicării cunoștințelor prin discuții, explicații, narațiuni, fixarea cunoștințelor, tema pentru acasă), în etapa de comunicare a cunoștințelor (pentru a evidenția mai bine obiectele, evenimentele și fenomenele studiate permițând elevilor să-și formeze reprezentările corecte) și la sfârșitul etapei de comunicare (în situația în care elevii nu cunosc aproape nimic despre subiectul prezentat, având cunoștințe vagi despre situația în cauză).

Prin intuiția, expresivitatea și dinamismul său, filmul accelerează reținerea informațiilor. Reprezentările, faptele, acțiunile, fenomenele se imprimă mai puternic în memoria celor care vizionează secvențele. Prin intermediul filmului se acționează asupra scoarței cerebrale a elevului prin două din cele mai dezvoltate organe de simț: analizatorul vizual și cel auditiv. Totodată filmul combate oboseala și plictiseala ce ar putea surveni la un momentdat în sala de clasă. Sonorul filmului (muzica în special), introduce momente de trăiri emotive și intensifică mesajul. Lumina, culoarea, contrastele, schimbările bruște concentrează atenția, relevă starea obiectelor și fenomenelor, contribuie la sublinierea elementelor caracteristice etc. Prin natura lui, dacă este selectat cu atenție, filmul poate aduce în clasă acel substrat emotiv care lipsește adeseori unor lecții. În general, filmele istorice (religioase, din istoria bisericii, istoria religiilor) sunt foarte apreciate de către elevi.

Profesorul poate face apel la imaginea cinematografică (cu atât mai mult cu cât există numeroase filme de specialitate disponibile pe internet, iar școlile au conexiune permanentă la acest sistem) ori de câte ori vrea să trezească interesul pentru studierea materiei ce urmează a fi predată. Diferite imagini, secvențe pot servi ca introduceri la anumite capitole (teme) de istorie bisericească, proiecțiile pot îndeplini funcția principală de transmitere a noilor cunoștințe. În majoritatea situațiilor, secvențele din film completează informațiile oferite elevilor de către profesorul de specialitate.

Religia creștină contribuie substanțial la realizarea vieții morale (iubirea aproapelui, cinstirea părinților, iubirea adevărului, respectarea și apărarea bunurilor, munca cinstită etc.). Nu întâmplător, marele filosof și teolog rus Serghei Bulgakov afirma că *Ortodoxia se trăiește, nu se învață*. Fără sistematizare și o explicare a contextelor în care s-au produs evenimentele, noțiunile și ideile religioase rezultate în cadrul învățământului istoric, practic ar deveni o masă haotică de informații, ce pot fi uitate cu ușurință.

Deși există un număr mare de metode didactice (tradiționale, moderne, centrate pe elev) și procedee, profesorul le poate folosi printr-o selecție și combinație în funcție de subiectul și tipul lecției, caracteristicile psiho-pedagogice ale colectivelor de elevi, competențele specifice pe care trebuie să și le însușească elevii etc., ceea ce reprezintă un adevărat act de creație în demersul didactic. Fiecare metodă didactică reprezintă o călăuză pedagogică pentru buna desfășurare a lecțiilor, pe care profesorul de religie trebuie să o utilizeze cu măiestrie. Metodele folosite trebuie privite și folosite în ansamblu și în corelația lor. În concluzie, putem afirma că nu metoda constituie totul, ci modul în care profesorul știe să o folosească și să o adapteze contextului.

Spiritul educației interetnice și interreligioase în Transilvania. Studiu de caz: Făgărașul interbelic

Lect. habil. dr. Ciprian Iulian Toroczkai
*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu*

Motto: „Fogorasch și Ierusalim – zău că te apucă râsul!”

Introducere

Unul dintre cele mai tulburătoare texte biblice e reprezentat de Psalmul 136 (137 în textul masoretic): dus în robia babiloniană (586-539 î.Hr.), autorul își aduce aminte de Ierusalim, legând necesitatea acestui act cu însăși prețul vieții sale. Astfel sună tânguirea sa :

„1. La râul Babilonului, acolo am șezut și am plâns, când ne-am adus aminte de Sion.

2. În sălcii, în mijlocul lor, am atârnat harpele noastre.

3. Că acolo cei ce ne-au robit pe noi ne-au cerut nouă cântare, zicând: «Cântați-ne nouă din cântările Sionului!»

4. Cum să cântăm cântarea Domnului în pământ străin?

5. De te voi uita, Ierusalime, uitată să fie dreapta mea!

6. Să se lipească limba mea de grumazul meu, de nu-mi voi aduce aminte de tine, de nu voi pune înaintea Ierusalimul, ca început al bucuriei mele”.

Ierusalimul era capitala Canaanului, iar Canaanul era „Țara făgăduită” de Dumnezeu-Iahve poporului său ales, poporul evreu. Împli-

nirea proorocirilor nefaste ale lui Ieremia contrasta fragrant cu viziunea mesaianică, eshatologică, a profetului Isaia, care prevestise o cu totul altă față a Ierusalimului. Pentru acesta Ierusalimul era locul lui Iahve, căci aici se găsea muntele Templului cel Sfânt; el va juca un rol universal pentru întreaga umanitate: „Că muntele templului Domnului va fi întărit peste vârfurile munților și se va ridica pe deasupra dealurilor: și toate popoarele vor curge într-acolo”. Această mișcare de curgere nenaturală demonstrează caracterul supraterestru al Ierusalimului mistic, prezența deplină a sfințeniei divine din el. Ca o consecință, „muntele fiicei Sionului” va fi marcat de dreptate și cinste, de armonie între oameni și în întreaga creație. Ziua Judecății, a venirii lui Mesia, va marca toleranța universală: „Preface-vor săbiile în fiare de pluguri și lăncile lor în cosoare... și nu vor mai învăța războiul”. De asemenea, „lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lângă căprioară”.

Speranța mesianică asupra Ierusalimului nu s-a stins nici multe secole mai târziu. La începutul sec. al XIII-lea, când un poet evreu, Iuda al-Harazi, a venit din Spania în pelerinaj la Locurile Sfinte, aflate sub dominație musulmană, a rostit următoarea lamentație: „Ieșeam în fiecare zi să plângem pentru Sion, jeleam palatele lui distruse, urcam pe Muntele Măslinilor să ne prosternăm înaintea Celui Etern. Ce durere să vezi curțile noastre sfinte transformate într-un templu străin!”¹.

Premiza de la care pleacă studiul de față este că, de-a lungul vieții sale, fiecare om are „Ierusalimul” său. În cazul scriitorului și preotului evanghelic Norbert Eginold Schlattner (n. 1933)², „Ierusalimul” a fost orașul Făgăraș (Fogorasch). Aici și-a petrecut mare parte din copilărie și tinerețe, aici s-a format ca om, iar această experiență o descrie în acest veritabil *Bildungsroman* care este *Cocoșul decapitat*³, în care este

¹ Simon Sebag MONTEFIORE, *Ierusalim. Biografia unui oraș*, trad. Luminița Gavrilă Cioroianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus, ed. Trei, București, 2012, p. 265.

² Scurte date bio-bibliografice în Olivia SPIRIDON (ed.), *Deutsche Erzähler aus Rumänien nach 1945*, Curtea Veche, București, 2012, p. 307-309; William TOTOK, „Empathie für alle Opfer. Eginold Schlattner, ein Leben in Zeiten diktatorischer Herrschaft”, în *Halbjahresschrift für südosteuropäische Geschichte, Literatur und Politik* 24 (2012), nr. 1-2, p. 181-198.

³ Eginold SCHLATTNER, *Cocoșul decapitat*, trad. Nora Iuga, Humanitas, București, 2001.

expus contextul socio-istoric și familial în perioada 1942-1944. (Celelalte două romane auto-biografice ale sale, *Mănușile roșii*⁴ și *Pianul în ceață*⁵, trec la perioada 1957-1960, respectiv 1944-1951.)

Dincolo de izvorul informațional al minorității germane dintr-un ținut românesc în deceniul al patrulea⁶, primul roman al trilogiei lui Schlattner este deosebit de important și fiindcă prezintă acest spațiu ca unul definitoriu pentru multiconfesionalitate și interculturalitate – iar acest aspect a fost evidențiat în mai multe studii⁷. Revelatoare este o imagine din roman: plimbarea tatălui autorului, în jurul lacului ce înconjoară cetatea medievală făgărașeană, duminica după prânz. El saluta pe fiecare în limba lui – română, maghiară, germană sau săsește – și, mai mult decât atât, „își scotea pălăria în fața oricui. Pe promenadă își ducea tot timpul mâna la cap. În fața bisericii franciscane unde se ațineau cerșetorii, pe o distanță bună, nici nu mai avea timp să-și pună pălăria pe cap”. Deși ideologia nazistă se ivise în oraș, marcând o parte din membrii minorității săsești, totuși tatăl refuza să salute cu „Heil Hitler!” sau să pună în vitrina magazinului tăblițe care interziceau accesul evreilor⁸.

O plimbare prin Făgărașul lui Eginold Schlattner – de pe pământ la cer?

Ce fel de loc era Făgărașul copilăriei lui Eginold? Era oare întruchiparea „cerului pe pământ”, ilustrarea perfectă a Ierusalimului ceresc de care vorbeau autorii psalmilor sau unii profeți vetero-testamentari? Ar putea el să fie echivalentul cetății ideale a lui Augustin, așa cum sugerează autoarea unui studiu?⁹ Mai mult ca sigur că

⁴ Idem, *Mănușile roșii*, trad. Nora Iuga, Humanitas, București, 2003.

⁵ Idem, *Clavir în ceață*, trad. Catrinel Pleșu, Cartier, Chișinău, 2014.

⁶ Andreea IACOB, „Die siebenbürgische Familie als Paradigma in Eginold Schlattners ROMAN *Der geköpfte Hahn*”, text disponibil la <http://reviste.ulbsibiu.ro/gb/GB26/cap10.pdf>.

⁷ A se vedea mai ales Maria SASS, „Literatură versus film. Peisaj socio-politic și intercultural din Transilvania în ecranizarea romanului lui Eginold Schlattner, *Cocoșul decapitat*”, în *Transilvania* nr. 3-4 (2011), pp. 58-66.

⁸ Eginold SCHLATTNER, *Cocoșul decapitat*, p. 35-36.

⁹ Beate Petra KORY, „Fogarasch als Abbild der *Civitas Dei*. Eginold Schlattners Debütroman: *Der geköpfte Hahn* im Zeichen der Multikulturalität”, în *Temeswarer Beiträge zur Germanistik* Band 6, Mirton Verlag, Temeswar, 2008, p. 387-400.

autorul însuși s-ar revolta la o asemenea idee, și mai revoltate fiind mătușile sale, care mereu au insistat asupra superiorității rasei germane, respectiv a inferiorității altor rase în raport cu prima. Cu toată toleranța ce marca ținutul Făgărașului, ni se spune și că, „în Transilvania românii și ungurii sunt dușmani din tată în fiu ca pisica și câinele”¹⁰.

Și totuși... comparația dintre Făgăraș și Ierusalim nu este atât de deplasată, întrucât ea apare chiar în discuția unui capitol de carte („O raită prin oraș”). Este o discuție purtată de bunicul, respectiv preotul sas din oraș, și care – după cum vom vedea – îl face pe tânărul Eginald să înceapă să vadă cu alți ochi realitățile din jurul său.

Convorbirea dintre bunic și preotul Fritz Stamm debutează cu evocarea întâmplării prin care a trecut cel dintâi în timpul primului război mondial – după ce i s-a scufundat vaporul pe care se afla, s-a salvat plutind cu ajutorul unui butoi de rom. După un timp, se ating probleme existențiale grave, cum ar fi purtarea de grijă a lui Dumnezeu, sensul vieții, realitatea și necesitatea miracolului (totul însă pe un ton simplu, firesc, marcat de scepticismului bunicului înaintea manifestării de credință a preotului). Pas cu pas, discuția ajunge și la situația actuală, când parcă orice reper, fizic și spiritual, dispăruse: „Nu te mai puteai bizui pe nimeni, pe nimic, asta era. Nici pe oameni, nici pe puteri, nici măcar pe propriile sentimente. Și nici pe aspectul exterior consolidat al micului nostru oraș sau pe casa noastră solidă”¹¹. Această incertitudine îl face pe preot să „anticipeze” – după cum caracterizează bunicul – distrugerea Făgărașului asemenea orașelor biblice Sodoma și Gomora, dar și a Ierusalimului. De ce acesta? Fără a se spune direct, putem intui motivul: pierderea valorilor, a stabilității, stricarea armoniei ordinii cu caracter divin din acest „oraș care are tot ce face ca un oraș mic să fie un oraș mic”. Dar ca Betleemul Iudeii, din care se naște Mesia, Făgărașul posedă o tradiție care îl transformă într-un mare centru spiritual, în pofida dimensiunii sale telurice reduse. Dovada: numele celor care îl locuiesc, căci „după nume se recunoaște rangul”... Se întâlnesc în Făgăraș, ca în orice alt oraș, croitori, epitropi, fermieri, ce poartă însă nume regale sau nobile:

¹⁰ Eginald SCHLATTNER, *Cocoșul decapitat*, p. 91.

¹¹ *Ibidem*, p. 102.

Kaiser, König etc. Originea lor merge cu secole în urmă, iar acest lucru este valabil nu doar membrilor comunității săsești, ci și a celei maghiare (Bathory) sau românești (cavalerul Bogdan Aurel Șerban de Voila). Între aceștia, până de curând, se pare că existaseră relații bune de conviețuire, cerute de eticheta unor adevărați nobili. Rangul lor, noblețea lor, era una mai ales de natură spirituală, care făcuse din locul în care trăiau de secole împreună un spațiu al diversității, dar nu al uneia care dezbină, ci care unește. Tocmai la această „unitate în diversitate” se referă preotul atunci când enumeră diverse locuri făgărășene cu valoare simbolică: „Gândiți-vă numai la numele de străzi, numele unor clădiri numele bisericilor și ale cimitirelor: câtă culoare, câtă diversitate! De pildă Ulița grecilor, Țigănia, Strada luterană, unde se află școala germană și biserica evanghelică, Biserica armenească, Biserica ungurească unită, ... Biserica ungurească reformată, Mănăstirea franciscană, Protopopiatul român-ortodox și Episcopatul greco-catolic al românilor uniți cu Roma... Sinagoga evreiască ... și marea senzație: baia de aburi turcească ... ciudata vilă a Prefectului Șerban de Voila, într-un stil eclectic între mănăstire portugheză și pagodă budistă, dar fără inconsecvențe stilistice. ... Preotul trecu acum la periferia orașului, în lunca Alutei: – Acolo e cimitirul evreiesc, un loc care merită a fi văzut, chiar dacă e așezat în spatele Străzii verzi. Slavă Domnului că e așa”¹².

Scepticismul remarcilor bunicului la argumentația făcută de preot nu e defel de prisos. Chiar acesta din urmă își exprimă regretul că „orașelul ar putea să dispară de pe fața pământului precum odinioară Ierusalimul. El reprezintă o eminentă formă de viață, chiar anticipează ceva din noul Ierusalim”. Și la această afirmație bunicul reacționează la fel de sceptic, comparația Făgăraș – Ierusalim părăndu-i-se de-a dreptul deplasată: „Fogorasch și Ierusalim – zău că

¹² *Ibidem*, p. 106-107. Mărturisesc că și mie numele de „strada Verde” nu-mi spunea nimic, mai ales când mergeam pe acolo, în drum spre Olt... Ceea ce nu puteam înțelege, copil fiind, era de ce la întrebările mele insistente de unde provenea acest nume, bunica mea se fâstăcea toată și mă repezea, refuzând să-mi dea orice informație, spre și mai marea mea derută...A fost nevoie să citesc romanul lui Schlattner pentru a găsi răspunsul la întrebare: „Da, am fost blagosloviți și cu o Stradă Verde, unde în fața câte unei căsuțe e atârnat un felinar roșu!”...

te apucă râsul!”¹³ Preotul se opune, insistând că situația acestui oraș era una de plâns, și nu de râs... Tot așa cum Iisus Hristos deplânse-se soarta în care ajunsese Ierusalimul, tot așa trebuie deplânsă starea actuală a Făgărașului, una de declin ca al marelor orașe Sodoma și Gomora, Ierusalim sau Roma. Iarăși, dacă bunicul vede, „colțos”, o asemănare a Făgărașului cu biblicul oraș al pierzaniei, Babel, preotul se referă la acesta ca la un potențial „nou Ierusalim”; dacă bunicul crede că a asemena Făgărașul cu Ierusalimul este echivalent cu o Fata morgana, cu o iluzie deșartă, preotul Stamm evidențiază încă o dată calitatea spirituală a acestui spațiu transilvănean – „un loc al egalității, al fraternității, al păcii”¹⁴.

Acesta este momentul în care intră în scenă și tânărul Eginald, apelat de preot să-i susțină afirmațiile. Până atunci însă, bunicul, fără a se lăsa convins, cere dovezi concrete, mai exact, un loc *fizic* care să întruchieze realitățile *metafizice* la care făcuse referire, aparent utopic, preotul. Paradoxal, acest „loc geometric” al perfecțiunii este reprezentat, *hic und nun*, de ștrandul orașului: „În fiecare după amiază, vara, la ștrandul de pe râu, unde poți întâlni tot Fogoraschul, aproape fără nici un fel de înveliș textil, ca odinioară în paradis și probabil ca în noul Ierusalim. Toate neamurile și rasele, fiecare clasă și meserie, toate treptele de vârstă și sexe se adună aici într-o deplină împăcare. Pentru mine acel loc la râu devine astfel model și simbol. Acolo se întâlnesc alpha și omega, începutul și sfârșitul Bibliei...”¹⁵.

La evocarea acestei imagini bunicul reacționează printr-un sughiț repetat, dovadă a bolii de care suferea, și pe care autorul ține să ne-o numească: hidrofobie. Dacă la acesta reacția este una fizică, la preot reacția este una spirituală: spațiul păcii, al armoniei „în formă pământască”, a dispărut. Iar preotul adaugă: „Dar noi am ratat șansa pe care ne-a dat-o Dumnezeu. Pentru că la vremea aceea nu am recunoscut ce slujește păcii noastre. Isus Christos plânge din nou pentru noi”¹⁶.

Copilul Eginald este contrariat de aceste cuvinte; el nu poate înțelege de unde dizarmonia, de vreme ce ștrandul este tot acolo, iar

¹³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴ *Ibidem*, p. 108.

¹⁵ *Ibidem*, p. 109.

¹⁶ *Ibidem*, p. 109.

el îl vizitează împreună cu prietenii săi... Abia atunci când preotul îi atrage atenția că *nu mai sunt toți acolo*, că evreii evită să mai frecventeze locul, abia atunci autorul – el, „un tânăr hitlerist ca scos din cutie” – începe să conștientizeze noua realitate, pare că trece pragul inițiativ al maturității. Și, asemenea lui Adam în rai, care începuse să-și conștientizeze greșeala, se rușinează („Îmi era rușine că nu dădusem mai multă atenție acestui fapt uluitor.”). Dar orbirea era încă puternică: speranța în victoria finală era încă prezentă, părând a fi (noul și) singurul factor de stabilitate în acea nouă realitate. Anticipând, va fi nevoie de prăbușirea totală a lumii copilăriei, de confruntarea cu o altă ideologie totalitară (comunismul) pentru ca Eginold Schlattner să fie trezit la brutala realitate. Această izgonire din rai nu va fi defel un lucru facil. În romanul „Mănușile roșii”, în timp ce este dus spre închisoare, trecerea prin Făgărașul copilăriei, afirmă autorul, nu-i mai trezește nicio nostalgie¹⁷. Și totuși, în spațiul concentraționar – aflat exact la antipodul spațiului libertății din Făgăraș... – nu de puține ori anumite întâmplări sau lucruri îl duc involuntar cu gândul la copilăria făgărășeană. În final amintim două exemple: atunci când vrea să intre în greva foamei, i se refuză acest gest de revoltă; gardienii îl hrănesc cu forța, iar amintirea i se duce la servitoarea unguroaică ce hrănea forțat o găscă cu porumb, pentru a o îngrășa; într-un final aceasta a căzut moartă – „sufocată de prea mult bine”¹⁸. În fine, chemat la interogatoriu, Schlattner remarcă securistul care, într-o epocă zisă a egalității între clase, poartă un costum negru făcut la comandă. Iarăși, mintea îi zboară la propriul costum de comandă, făcut de meșterul Bardocz din Fogorasch... De unde nostalgia: „Odinioară. Odinioară, gândesc automat, pe vremea exploataților, înainte de eliberarea de sub jugul fascist”¹⁹.

¹⁷ Idem, *Mănușile roșii*, p. 12.

¹⁸ *Ibidem*, p. 36. Teribilă imagine simbolică a comunismului! Vezi și Andreea DUMITRU, „Zum Zeitverständnis in Eginold Schlattners Roman *Rote Handschuhe*”, *Bulletin of the Transilvania University of Brasov, Series IV: Philology and Cultural Studies* 2 (2011), p. 43-48, respectiv Graziella PREDOIU, „In den Zwängen der Zeit. Überleben und Leben in Schlattners Roman *Das Klavier im Nebel*”, în *Temeswarer Beiträge zur Germanistik* 6 (2008), p. 401-412.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

Parcurgerea mai departe a romanului va demonstra cu vârf și îndesat că noul regim „eliberator” nu favoriza deloc nici libertatea, nici nostalgia. Astfel, Eginald Schlattner este silit să rămână cu Făgărașul-Ierusalim prezent doar în singurul loc de unde nimeni nu i-l poate lua: inima sa. De aici el va lua chipul și numele locului unde trăiește – și de unde refuză să plece – preotul și scriitorul: Roșia²⁰. Că cele două ideologii nefaste ale sec. XX, nazismul și comunismul, și-au pus amprenta asupra spațiului transilvănean cu urmări până astăzi vedem din emoționantul interviu oferit de Schlattner însuși²¹ – și pe care, pentru a-l înțelege la adevărata sa dimensiune, trebuie să-l proiectăm mintal în Ierusalimul vieții sale!

Concluzii

Istoria Transilvaniei oferă multe exemple atât de toleranță religioasă, cât și de conflicte interetnice²². Mărturia pe care o oferă Eginald Schlattner în romanele sale este una realistă, credibilă, sau doar proiecția idealizată a unui spațiu al copilăriei? Răspunsul nu este ușor de dat²³. În mod cert, perspectiva sa asupra Făgărașului ar putea cu ușurință să fie inclusă în ciclul unei utopii. Pe de altă parte, nu lipsesc elemente care prezintă și „latura întunecată” a acestui spațiu. Intenția lui Schlattner este evidentă: să prezinte o clară contradicție între realitatea lumii „vechi”, când domnea armonia între cetățeni (de natură socială, culturală, religioasă etc.), și lumea „nouă”, marcată de

²⁰ Mărturia lui Schlattner însuși în interviul din Rodica BINDER, „Literatura ca izbăvire?”, în *România literară* 25 (2001), p. 20-21.

²¹ „Dialog cu Eginald Schlattner”, în *Revista Literară Vatra* nr. 1-2 (2006), p. 34-42.

²² Dorin Oancea, „Ecumenismul în gândirea teologică transilvăneană”, în xxx, *Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă*, Sibiu, 1988, p. 342-356; Constantin PĂTULEANU, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert), unter besonderer Berücksichtigung des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979-1998)*, Verlag Dr. Kovacs, Hamburg, 2000; H. VOGELAAR, „An Ecumenical Journey in Romania: Orthodox Protestant Relationships since 1989”, în *The Research Annals of Al. I. Cuza University of Iași* XI (2006), p. 479-508; Sabina Fati, *Transilvania – o provincie în căutarea unui centru. Centru și periferie în discursul politic al elitelor din Transilvania, 1892-1918*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2007.

²³ I. GOMBOCZ, „Eine Nußschale auf hoher See – Eginald Schlattners siebenbürgische Romantrilogie”, în *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde* 37 (2014), p. 159-180.

divergențe ce au la bază ideologii extremiste (nazistă, iar mai târziu comunistă). Aceste noi ideologii ce invadează spațiul paradisiac determină stricarea ordinii, a armoniei de odinioară; ele perturbă liniștea oamenilor ce trăiau într-o comunitate.

Demn de reținut este că această comunitate era una extrem de eterogenă. În ea se regăseau nu doar membrii diverselor tradiții creștine, ci și membrii altor religii (de ex. evrei). Toleranța și intercomuniunea sunt valori perene, iar modul în care dificultățile și diferențele etnice și religioase au fost depășite, în mod armonios, în istoria recentă a Transilvaniei poate reprezenta un model pentru lumea contemporană. În contextul pluriethnic și multireligios, marcat de dinamism, „etosul ecumenic transilvănean” – expus în opera sa de Eginald Schlattner – poate fi considerat un posibil model în alte regiuni ale lumii, unde intoleranța etnică și fundamentalismul religios generează conflicte și chiar genocid.

Când și unde a învățat Sfântul Antim Ivireanul arta tiparului?

Conf. dr. Ion Marian Croitoru

Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,

Universitatea Valahia Târgoviște

1. Cu ocazia sărbătorilor închinat împlinirii a 300 de ani de la mucenicia Sfântului Antim Ivireanul (+ 1716), mitropolit al Țării Românești (1708-1716), se afirmă, într-un volum omagial închinat Sfântului Părinte și editat chiar de către mănăstirea *Tuturor Sfinților*, ctitoria sa din București care acum îi poartă numele, că Sfântul Antim a învățat arta tiparului la București, pe lângă meșterul tipograf Mitrofan, în acel timp, fost episcop de Huși în Moldova (1682-1686) și conducătorul tipografiei domnești de la Mitropolia Țării Românești¹, devenit apoi episcop de Buzău în aceeași țară (1691-1702) și conducătorul tipografiei domnești din respectiva eparhie². De altfel, această poziție a fost însușită de mulți cercetători, preluată apoi de către cei ce au alcătuit sinteze sau analize generale privind activitatea tipografică din a doua jumătate a secolului al XVII-lea³. Însă, vechea dilemă

¹ 300 de ani de la moartea martirică a Sfântului Ierarh Antim Ivireanul (1716–2016) / 300 years since the Martyr's Death of Saint Hierarch Antim the Georgian (1716–2016), Editura Basilica, București, 2016, p. 21.

² Doru BĂDĂRĂ, *Tiparul românesc la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea*, Muzeul Brăilei, Editura Istros, Brăila, 1998, p. 70 (în continuare: Bădără, *Tiparul*).

³ În acest caz mă aflu și eu, pe baza surselor citate, vezi Ion I. CROITORU, „Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul (1650-1716), mitropolitul Țării Românești”, în idem, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. I (în

referitoare la când și unde a învățat Sfântul Antim Ivireanul arta tiparului, deși a creat largi dispute în literatura de specialitate, se pare că nu a fost întru totul elucidată, cu toate că unele studii și cercetări par, cel puțin la prima lectură, destul de elocvente. Totuși, multe dintre acestea pornesc de la premise logice, deoarece sunt puține datele biografice sigure privind persoana Sfântului Antim Ivireanul⁴.

2. Din izvoarele păstrate, așadar, pe bază documentară concludentă, se cunoaște că Sfântul Antim Ivireanul este născut⁵ în Gruzia sau Iviria, cum era numită în vechime patria sa, cunoscută, actualmente, și cu numele de Georgia. De altfel, Sfântul Antim își arată el însuși originea georgiană, punând pe cărțile tipărite de el următoarele semnături⁶: *Antim Ivireanul*⁷, *Antim, georgian de obârșie*⁸, *Antim, iero-*

continuare: Croitoru, *Ortodoxia și Apusul*, I), Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2012, p. 351 (în continuare: Croitoru, *Sfântul Antim Ivireanul*).

⁴ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), Doru BĂDĂRĂ, Ion Marian CROITORU, Gabriela DUMITRESCU, Ioana FEODOROV, *Antim Ivireanul. Opera tipografică*, Institutul Cultural Român, București, 2016, p. 12 [în continuare: Arhim. Policarp Chițulescu (coord.), *Antim Ivireanul*].

⁵ Nu se cunoaște, însă, anul de naștere, dar în studii recente este stipulat anul **1650** [Geanina PICIORUȘ, *Antim Ivireanul, avangarda literară a Paradisului. Viața și opera*, Teologie pentru azi, București, 2010, p. 14 (în continuare: PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*); Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Iași, ³2006, p. 121 (în continuare: Păcurariu, *Istoria Bisericii*, II); Fanny DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul, cărturar umanist*, Editura Junimea, Iași, 1982, p. 22 (în continuare: DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul*)], perioada anilor **1640-1650** {Arhim. Mihail STANCIU, Gabriel ȘTREMPEL, „Prefață. Sfântul Antim Ivireanul – comoară de erudiție teologică și sensibilitate literară”, în *Sfântul Antim IVIREANUL, Scrieri*, Editura Basilica, București, 2016, p. 11 (în continuare: Arhim. Mihail STANCIU, Gabriel ȘTREMPEL, *Prefață*); Mihail STANCIU (Arhim.), „Câteva lămuriri referitoare la originea Sfântului Antim Ivireanul”, în *Antimiana III*, Centrul de Studii Medievale și Premoderne „Antim Ivireanul” – Râmnicu-Vâlcea, Editura Rotipo, Iași, 2016 [în continuare: *Antimiana III* (2016)], p. 45 (în continuare: Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*); idem, „Descoperiri recente referitoare la venirea Sfântului Antim Ivireanul în Țările Române”, *Antimiana III* (2016), p. 53 (în continuare: Arhim. Mihail Stanciu, *Descoperiri*); Agnes Terezia ERICH, Radu Ștefan VERGATTI, „Noi lumini asupra vieții Sfântului Antim Ivireanul”, în *Antimiana III* (2016), p. 66 (în continuare: Erich, Vergatti, *Sfântul Antim Ivireanul*)} sau chiar a anilor **1645-1650** {Dragoș MORĂRESCU, „Antim Ivireanul, xilograf”, în *Antimiana I*, Centrul de Studii Medievale „Antim Ivireanul”, volum îngrijit de prof. dr. Ioan St. LAZĂR, Editura „Conphys”, Râmnicu-Vâlcea, 2004 [în continuare: *Antimiana I* (2004)], p. 45 (în continuare: Morărescu, *Antim Ivireanul*)}.

⁶ Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, pp. 36-37; Păcurariu, *Istoria Bisericii*, II, p. 121; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 12; Gabriel ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, București, 1997, p. 36, nota 23 (în continuare: Ștrempele, *Antim Ivireanul*).

*monahul tipograf cel din Iviria*⁹ sau *Antim cel din Iviria*¹⁰. În legătură cu aceste semnături, de remarcat faptul că Sfântul Antim nu și-a trecut niciodată forma ivireană a numelui său, Antimoz, pe respectivele cărți, iar într-o carte tipărită în limba arabă s-a semnat *Gurdji*, ceea ce înseamnă georgian¹¹.

Pe lângă semnăturile amintite, mai sunt invocate încă două mărturii despre originea georgiană a Sfântului Antim: 1) pisania mănăstirii *Tuturor Sfinților*, unde apare indicația *cel din Ivir*; 2) blazonul lui, care conține reprezentarea unui melc ce urcă drumul trasat de o rază și se îndreaptă spre o stea, încadrat de patru litere majuscule, AIMU, semnificând inițialele titlaturii, în limba română, *Antim Ivireanul Mitropolitul Ungrovlahiei*¹².

⁷ Semnătură făcută în limba română și întâlnită în cărțile: *Evangelhie* (Snagov, 1697), *Floarea darurilor* (Snagov, 1700), *Noul Testament* (București, 1703), *Anthologion* (Râmnic, 1705), vezi în *Bibliografia românească veche, 1508-1830*, vol. I, ed. de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, București, 1903, pp. 343, 393, 448, 462 (în continuare: BRV, I).

⁸ Sau *de origine* sau *de neam*. Această semnătură este întâlnită în limba arabă, în cărțile *Liturghier greco-arab* (Snagov, 1701) și *Ceaslov greco-arab* (București, 1702), vezi BRV, I, pp. 423, 442; Émile Legrand, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle : œuvre posthume complétée et publiée*, tome I, Librairie Garnier frères, Paris, 1918, pp. 1-2; 20 (în continuare: Legrand, *Bibliographie hellénique au dix-huitième siècle*, I). De semnalat că textele citate din limba greacă au fost traduse din nou, motiv pentru care diferă de traducerea întâlnită în BRV.

⁹ Semnătura este în limba greacă și întâlnită, de pildă, în *Eortologhionul* (Εορτολόγιον) lui Sevastos Kyminitis din Trapezunt sau Trapezuntiul (Snagov, 1701) vezi BRV, I, p. 416; Legrand, *Bibliographie hellénique au dix-huitième siècle*, I, p. 9.

¹⁰ Semnătură făcută, de asemenea, în limba greacă și întâlnită, spre exemplu, în cărțile *Mărturisirea ortodoxă* (Ορθόδοξος Ομολογία, Snagov, 1699), *Învățătura dogmatică* a lui Sevastos Kyminitis *TRAPEZUNTIUL* (Δογματική Διδασκαλία, București, 1703) și *Tomul Bucuriei* (Τόμος Χαράς, Râmnic, 1705), vezi BRV, I, pp. 378-379, 450, 463; Émile LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, tome III, Alphonse Picard et Fils, éditeurs, Paris, 1895, p. 61 (în continuare: Legrand, *Bibliographie hellénique au dix-septième siècle*, III); Legrand, *Bibliographie hellénique au dix-huitième siècle*, I, pp. 23, 43.

¹¹ Djindjihașvili, *Antim Ivireanul*, p. 21; Picioruș, *Antim Ivireanul*, p. 12.

¹² Arhim. Mihail STANCIU, „Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul, Mitropolitul Țării Românești (1708-1716). Viața și activitatea sa pastoral-misionară”, în Sfântul Antim IVIREANUL, *Didahii*, ediție îngrijită de Arhimandrit Mihail Stanciu și Profesor Doctor Gabriel Ștrempel, Editura *Basilica*, București, 2016, pp. 16-17 (în continuare: Arhim. Mihail Stanciu, *Sfântul Antim Ivireanul*); vezi și *ibidem*, în *Antimiana III* (2016), p. 165 (articolul are unele modificări față de cel citat anterior, dar nu sunt referitoare la subiectul studiului nostru); Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, p. 37; despre semnificația blazonului Sfântului Antim Ivireanul vezi Virgil CÂNDEA, „Melcul, raza și steaua”, în Arhim. Sofian BOGHIU, *Sfântul Antim Ivireanul și Mănăstirea Tuturor Sfinților*, București, 2005 (în continuare: Arhim. Sofian BOGHIU, *Sfântul Antim Ivireanul*), p. 171.

Despre originea sa georgiană se mai poate adăuga și mărturia unui contemporan¹³, ieromonahul Mitrofan Gregorás din Dodona, îngrijitor și diortositor de texte. Astfel, într-o *Epigramă* închinată Sfântului Antim, ca mitropolit al Țării Românești, și pusă în cuprinsul cărții grecești *Slujba Sfintei Ecaterina și Proschinitarul Sfântului Munte Sinai*¹⁴, ieromonahul Mitrofan afirma despre Sfântul Antim că provine din neamul cucernic al ivirilor înțelepți¹⁵.

Cercetătorii alătură acestor mărturii prezența multor decorații cu motive georgiene în broderiile și cărțile lucrate de către Sfântul Antim Ivireanul, ceea ce întărește argumentarea privind originea sa georgiană¹⁶.

Cât privește viața Sfântului Antim Ivireanul înainte de a se afla pe pământ românesc, informațiile sunt lacunare¹⁷. El a lăsat posterității, prin *Pomelnicul* pe care el însuși l-a inclus în *Învățăături pentru așezământul cinstitei mănăstiri a Tuturor Sfinților* (24 aprilie 1713¹⁸),

¹³ Despre mărturii similare ale altor contemporani ai Sfântul Antim Ivireanul vezi și Arhim. Mihail Stanciu, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, pp. 38-39.

¹⁴ BRV, I, pp. 481-482; *Bibliografia românească veche, 1508-1830*, vol. IV, ed. de Ioan Bianu și Dan Simonescu, București, 1944, pp. 222-223; LEGRAND, *Bibliographie hellénique au dix-huitième siècle*, I, pp. 80-81.

¹⁵ Βιβλίον περιέχον την Ακολουθίαν τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης, τό, τε προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου Ὁρους Σινά (Carte conținând *Slujba Sfintei Ecaterina și Proschinitarul Sfântului Munte Sinai*), Târgoviște, 1710, f. [3] v; Ștrempel, *Antim Ivireanul*, p. 287; Picioruș, *Antim Ivireanul*, p. 13.

¹⁶ Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, p. 37; MORĂRESCU, *Antim Ivireanul*, pp. 52-67; Dragoș MORĂRESCU, „Problemele unui fruntar”, în *Antimiana I* (2004), pp. 67-72.

¹⁷ Datele biografice devin bogate după prezența sa la București, adică începând cu anul 1691, când apare prima carte tipărită de el, despre care vom face mențiune în acest studiu, și curg în abundență până în anul 1716, când primește cununa muceniciei, acest fapt având, totuși, mai multe interpretări, vezi Morărescu, *Antim Ivireanul*, p. 52; Arhim. Mihail Stanciu, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 32, nota 46. Însă, cei mai mulți cercetători sunt de acord cu faptul că otomanii, care îl conduceau în exil la mănăstirea *Sfânta Ecaterina* din muntele Sinai, l-au ucis la capătul multor umilințe, aruncându-i trupul în apele râului Tungia, afluent al Mariței. Faptul că a fost omorât de către otomani pe teritoriul Imperiului lor (Bulgaria fiind pașalâc) este pus în legătură și cu apostazia Sfântului Antim de la Islam, deoarece, rob de tânăr, a fost forțat să treacă la Islam, motiv pentru care el a avut nevoie, la eliberare, de o *scrisoare de iertare* (cf. *Scrisorii patriarhului Hrisant Notara* din decembrie 1709), prin care se atesta revenirea la Ortodoxie [Arhim. Mihail Stanciu, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 32, nota 45; Pr. Mihail STANCIU, „Să învățăm și să copiem de la Sfântul Antim rugăciunea, smerenia, răbdarea, stăruința”, în *Lumea monahilor* 111 (septembrie 2016), pp. 43-44].

¹⁸ Acest *Așezământ*, alcătuit de către Sfântul Antim Ivireanul, a fost completat la 15 martie 1716, după ce fusese mai întâi recapitulat și confirmat prin *Hrisovul arhieresc* din 20 iulie 1715 (Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 30).

ctitorită de el¹⁹, să fie cunoscut faptul că părinții lui s-au numit Ioan și Maria²⁰. Acestei informații i se poate adăuga și relatarea lui Anton Maria del Chiaro (1669-1727), florentinul care *a lucrat mulți ani în cancelaria voievodală a Țării Românești* și l-a cunoscut la curtea domnitorului Constantin Brâncoveanu (1688-1714)²¹, conform căreia Sfântul Antim, înainte de a intra în cinul monahal, a purtat numele de Andrei și a fost o perioadă rob²². Sosirea Sfântului Antim Ivireanul în Țara Românească, *se pare dintr-un loc în care avea o anumită stare materială*, a avut loc ca urmare a unui eveniment sau a unei situații care l-au obligat la acest lucru²³, avându-se în vedere *Scrisoarea* adresată domnitorului Constantin Brâncoveanu la 13 ianuarie 1712 (*leat 7220*)²⁴, în care el afirmă următoarele: *Eu aici, în țară, n-am venit de voia mea, nici de vreo sărăcie sau lipsă*²⁵. Formularea *n-am venit de voia mea* lasă să se înțeleagă că sosirea Sfântului Antim în țară nu s-a datorat unei nevoi, ci unei alte împrejurări, fie forțat de vreo conjunctură, fie, mai degrabă, în urma unei solicitări *spre a ajuta la*

¹⁹ Sfântul Antim Ivireanul a ales locul pentru zidirea acestei mănăstiri la 5 februarie 1713, de ziua cinstirii Sfintei Agata, în urma unei descoperiri dumnezeiești, după a sa mărturisire, pe locul unei vechi biserici din lemn, cu hramul *Sfântul Nicolae*. Ridicarea bisericii a început la 24 aprilie 1713, dată la care Sfântul Antim a început să scrie cele 32 de capete sau capitole ale *Așezământului*, iar sfințirea noii biserici și a ansamblului mănăstiresc a avut loc în 1715 (Arhim. Sofian Boghiu, *Sfântul Antim Ivireanul*, pp. 125, 128; Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 29).

²⁰ Vezi Antim IVIREANUL, *Așezământul Mănăstirii Antim*, în idem, *Opere*, Editura Minerva, București, 1972 (în continuare: *Antim, Opere*), pp. 331, 333. Faptul că își trece părinții pe *Pomelnicul de la Dumnezeiasca Liturghie* poate conduce la constatarea că erau botezați în credința creștină ortodoxă, deși locuiau într-o țară aflată sub dominația musulmană (Arhim. Mihail Stanciu, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 18; Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, p. 41).

²¹ Dan Horia MAZILU, *Introducere în opera lui Antim Ivireanul*, Editura Minerva, București, 1999, p. 8 (în continuare: *Mazilu, Introducere*); Picioruș, *Antim Ivireanul*, p. 12.

²² Anton Maria del CHIARO, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, Nuova edizione per cura di N. Iorga, Bucarest, 1914, pp. 51, 202. Faptul că a fost sclav sau rob este confirmat și de alte surse, vezi PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 14.

²³ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 11; Picioruș, *Antim Ivireanul*, p. 21.

²⁴ Reprezintă prima dintre cele două apărări prezentate domnitorului Brâncoveanu la 13 ianuarie și 3 februarie 1712, prin care Sfântul Antim Ivireanul își prezintă punctele de vedere în fața domnitorului și se apără de învinuirile aduse după trădarea spătarului Toma Cantacuzino din timpul războiului ruso-otoman (1711), vezi Croitoru, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 361.

²⁵ Antim IVIREANUL, *Scrisoarea la leat 7220, în luna ghenarie, în 13 zile, în Antim, Opere*, p. 227.

*prosperitatea spirituală și culturală a țării*²⁶, fapte care ar putea să ajute la stabilirea momentului venirii sale în Țara Românească, *strict legată*, după unii cercetători, *de tipografie*²⁷, și a locului în care el și-a însușit arta tiparului²⁸.

3. Activitatea tipografică a Sfântului Antim Ivireanul este strâns legată, prin urmare, de timpul în care el a venit în Țara Românească, precum și de locul unde se afla în acel moment, iar în raport cu aceste două aspecte să se accepte sau nu posibilitatea ca el să fi învățat meșteșugul tipografic în Țările Române extracarpătice (Moldova și Țara Românească) sau altundeva.

3.1. O primă categorie de cercetători privind locul și timpul în care Sfântul Antim Ivireanul a deprins arta tiparului sunt de părere că acest lucru s-a petrecut în afara spațiului românesc²⁹.

Dintre aceștia amintim pe renumitul profesor de istorie a Bisericii Ortodoxe din România și ucenic al lui N. Iorga, Părintele Niculae Șerbănescu (1914-1999), care afirmă că *Antim a început să lucreze într-o tipografie din afară de hotarele țării noastre*, declarând, însă, că nu se poate preciza unde anume a fost respectiva tipografie, din cauza lipsei de izvoare³⁰. Totuși, peste un timp, Părintele Niculae Șerbănescu a lansat ipoteza că Sfântul Antim ar fi călătorit în Italia, la Veneția³¹, bazându-se pe faptul că numele ierarhului Mitrofan nu apare pe *Pomelnicul Sfântului Antim Ivireanul*, ceea ce ar însemna că fusese inițiat în meșteșugul tiparului *în altă parte decât la tipografia lui Mitrofan de la Mitropolia din București*, poziții combătute, însă, de către Geanina Picioruș³².

Nu a lipsit nici presupunerea ca el să fi călătorit în Rusia sau Ucraina. Această ipoteză, lansată de O. Gvincidze, cercetător ruso-

²⁶ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 28.

²⁷ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 37.

²⁸ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 12; Picioruș, *Antim Ivireanul*, p. 37.

²⁹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 12.

³⁰ Pr. Niculae ȘERBĂNESCU, „Antim Ivireanul tipograf”, în *Biserica Ortodoxă Română* 74/8-9 (1956), p. 694 (în continuare: ȘERBĂNESCU, *Antim Ivireanul tipograf*).

³¹ Idem, „Mitropolitul Antim Ivireanul, 1716 – septembrie – 1966”, în *Mitropolia Olteniei* 18/9-10 (1966), p. 772 (în continuare: Șerbănescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul*).

³² PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 33, 41.

georgian³³, a fost preluată, chiar dacă nu există documente sigure³⁴, în *Actul de proclamare* a mitropolitului Antim Ivireanul ca Sfânt, fapt care i-ar fi conferit posibilitatea să învețe limbile slava bisericească, adică slavona, și rusa³⁵, deși, condiția de rob a Sfântului Antim, pe timpul sederii sale în Imperiul otoman, face să fie neverosimile aceste presupuneri sau ipoteze, conform cărora el ar fi deprins și învățat tainele tipografiei în acele locuri³⁶.

Cu toate acestea, s-a încercat și dezlegarea acestor ipoteze de către cercetătorii Agnes Terezia Erich și Radu Ștefan Vergatti, care susțin următoarele evenimente: Andrei a fost eliberat de către patriarhul Dositei Notara al Ierusalimului (1669-1707) din condiția de rob, fiind răscumpărat de către acesta la Constantinopol și nu la Ierusalim³⁷, după care a fost tuns în viața monahală cu numele de Antim, adăugându-i-se și apelativul *Ivireanul*, pentru a-i arăta locul de naștere; l-a însoțit pe binefăcătorul său la Moscova, în 1680, iar de acolo a fost trimis la Kiev, în mănăstirea Lavra Pecerska, unde a învățat limba slavonă (medio-ucraineană) și a fost inițiat în arta gravării cărților de către *marii miniaturişti* ucraineni, frații Bîkov, Ivan și Timofei; apoi va ajunge la Iași, în 1684 sau înainte de 1684, unde îl va cunoaște pe ierarhul Mitrofan, meșterul tipograf care lucra la Iași, dar va locui la

³³ DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul*, p. 24.

³⁴ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 40.

³⁵ Vezi „Proclamarea solemnă a canonizării Sfântului Ierarh – Martir Antim Ivireanul”, în *Biserica Ortodoxă Română* 110/7-10 (1992), p. 162 (în continuare: *Proclamarea solemnă*); Picioruș, *Antim Ivireanul*, p. 40.

³⁶ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 12. În contrapondere, se presupune că Sfântul Antim Ivireanul ar fi putut să învețe limba slavonă la Constantinopol sau în Țara Românească, chiar dacă cunoștea o slavonă de proveniență ucraineană (Mazilu, *Introducere*, p. 11).

³⁷ Erich, VERGATTI, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 67, nota 34. Într-o discuție particulară, domnul profesor Radu Ștefan Vergatti, prin a sa bunăvoință caracteristică de a împărtăși și altora din mulțimea cunoștințelor acumulate, mi-a demonstrat că Sfântul Antim putea să fie vândut la târgul de sclavi din Istanbul sau Constantinopol și nu la Ierusalim, deoarece călătoria pe uscat din regiunile Georgiei până la Ierusalim era expusă la diferite pericole, printre care răpirea sau omorârea celor în cauză, astfel că o călătorie pe mare prezenta o anumită siguranță. Se mai adaugă și faptul că în Imperiul otoman existau două mari târguri de sclavi, Istanbul și Alexandria Egipului (Ștrempel, *Antim Ivireanul*, p. 30). De altfel și în literatura de specialitate sunt autori care susțin vinderea Sfântului Antim la târgul de sclavi din Constantinopol, vezi DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul*, p. 22.

mănăstirea Cetățuia, unde funcționa o tipografie greacă, înființată de către patriarhul Dositei, tocmai cu ajutorul lui Mitrofan; în 1689, Sfântul Antim vine de la mănăstirea Cetățuia, unde ajunsese stareț după anul 1686, la București, iar aici el a învățat arta tiparului de la Mitrofan după anul 1689³⁸.

Însă, referitor la timpul răscumpărării din statutul de rob al Sfântului Antim și șederea lui la Constantinopol, unde ar fi existat o tipografie în acel timp, neatestată, totuși, documentar, există părerea susținută de către Geanina Picioruș, precum și de anumiți cercetători georgieni³⁹, conform căreia Sfântul Antim a fost inițiat în arta tipografică tocmai la Constantinopol, într-o tipografie clandestină, în încercarea patriarhului Dositei de a avea acolo permanent o tipografie, dar în urma unor eșecuri el s-a orientat mai întâi spre Moldova, apoi spre Țara Românească⁴⁰.

De aceeași părere a însușirii cunoștințelor tipografice de către Sfântul Antim Ivireanul în afara hotarelor Țării Românești este și Virgil Molin (1898-1968)⁴¹. Pe baza corespondenței dintre Artsil Bagration (1647-1713)⁴², regele gruzin (1684-1696) care trăia în exil la Moscova, și

³⁸ Erich VERGATTI, *Sfântul Antim Ivireanul*, pp. 64, 67-69; vezi și Radu Ștefan VERGATTI, „Tinerețea și formația Sfântului Antim Ivireanul”, articol cuprins în lucrările volumului Simpozionului Internațional de la Târgoviște, *Tinerii și educația religioasă în contextul provocărilor lumii contemporane. Contribuția Bisericii la cultura universală*, 2-3 iunie 2016, volum aflat în faza de pregătire pentru publicare în momentul elaborării acestui studiu.

³⁹ Vezi DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul*, p. 25.

⁴⁰ Vezi PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 33, 36, 41-44.

⁴¹ Vezi V. MOLIN, „Unde a învățat Antim Ivireanul meșteșugul de *typarnic*”, în *Glasul Bisericii* 25/9-10 (1966), pp. 839-844.

⁴² Nepotul acestuia, regele Wachtang/Vakhtang al VI-lea (1675-1737) este cel care a cerut material tipografic, dar și meșter tipograf, din Țara Românească. Tipografia a fost realizată cu ajutorul bănesc al domnitorului Constantin Brâncoveanu, iar literele guzine, khutzuri pentru textele religioase și mehdri pentru tipărituri comune, au fost realizate de către Sfântul Antim Ivireanul, în intervalul de timp 1706-1708. Însoțit de către meșterul tipograf Mihai Ișvtanovici, materialul tipografic a fost trimis la Tbilisi, în 1708, iar prima carte tipărită va fi o *Evanghelie*, în 1709, vezi Doru BĂDĂRĂ, „Antim Ivireanul și caracterele exotice în istoria tiparului românesc”, în *Antimiana II*, Centru de Studii Medievale și Premoderne „Antim Ivireanul” – Râmnicu-Vâlcea, Editura „Babel”, Bacău, 2012 [în continuare: *Antimiana II* (2012)], pp. 289, 291-294; vezi și Mihail STANCIU (Arhim.), „Sfântul Antim Ivireanul, ipodiatonul Mihail Ișvtanovici și începuturile tiparului georgian”, în *Antimiana III* (2016), pp. 180-199.

primarul orașului Amsterdam Nicolaus Vitsen, unde regele va comanda realizarea unei garnituri de litere khutzuri (litere gruzine bisericești), Molin ajunge la concluzia că Sfântul Antim Ivireanul a învățat arta tiparului într-o tipografie înființată la Tiflis (Tbilisi), prin urmare, în Georgia, cu materialul tipografic comandat la Amsterdam, iar la cererea Patriarhiei Ecumenice el a fost adus la Constantinopol, unde se dorea înființarea unei tipografii, dar datorită faptului că meșteșugul de tipograf era considerat de către otomani *vrăjitorie* și lucrul necurat al creștinilor, planul înființării a fost concretizat la București, unde ajunge, în cele din urmă, Sfântul Antim Ivireanul, deja iscusit *typarnic*⁴³. Această părere este și ea atacată, din moment ce, conform documentelor, se constată că respectiva garnitură de litere la care lucra, în toamna anului 1686 și la începutul celui următor, Tótfalusi Kis Miklós, pastor reformat și gravor de litere transilvănean, cunoscut cu o intensă activitate la Amsterdam, unde sosise de la Cluj, cu scopul tipăririi și răspândirii *Bibliei* lui Luther în Transilvania, nu a ajuns în Gruzia, rămânând pe drum în Suedia, unde se mai afla în 1705, înainte de a fi pierdută definitiv⁴⁴.

3.2. Situarea spațiului românesc ca locul unde Sfântul Antim Ivireanul a învățat arta tipografică îi împarte pe cercetători în două grupe, localizând procesul fie în Țara Românească, fie în Moldova și apoi în Țara Românească.

Așadar, unii cercetători consideră că Sfântul Antim Ivireanul a învățat arta tiparului în Țara Românească⁴⁵, iar dintre aceștia se remarcă

⁴³ V. MOLIN, *op. cit.*, p. 840-841; idem, „Antim Ivireanul – editor și tipograf la Râmnic, în *Mitropolia Olteniei* 18/9-10 (1966), p. 826; idem, „Contribuții noi la istoricul relațiilor culturale cu Orientul Ortodox (1709-1712). Un ipodiacon ungrovlah, Mihail, fiul lui Ștefan, meșter în tipar în țări străine”, în *Biserica Ortodoxă Română* 79/3-4 (1961), pp. 324-332; vezi și Pr. Dănuț MANU, „Mitropolitul Antim Ivireanul, ctitor al literaturii române vechi”, în *Glasul Bisericii* 56/9-12 (2000), p. 82.

⁴⁴ Doru BĂDĂRĂ, *op. cit.*, p. 290; Z. JAKÓ, „Fenixul transilvan. Activitatea și însemnătatea tipografului Misztótfalus Kis Miklos”, în idem, *Philobiblion transilvan*, București, 1977, pp. 170-172; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 38. De altfel, ipoteza lui Molin naște și multe alte întrebări, fără de răspuns, cum ar fi, de pildă, cele referitoare la faptul că Sfântul Antim a fost rob sau când și unde a învățat atât de bine limba română, vezi Picioruș, *Antim Ivireanul*, pp. 39-40.

⁴⁵ N. DOBRESU, *Viața și faptele lui Antim Ivireanul mitropolitul Ungrovlahiei*, București, 1910, pp. 10-11. Athanasie al Râmnicului, *Sfânta Episcopie a eparhiei Râmnicului Noul Severin*, București, 1906, p. 86.

cunoscutul istoric Nicolae Iorga (1871-1940), care afirmă că Sfântul Antim *învață meșteșugul tipografic de la Mitrofan în Buzău, căci nu vedem unde aiurea ar fi putut să-l deprindă*⁴⁶. Însă, această presupunere nu este valabilă, căci Sfântul Antim nu putea să învețe meșteșugul tiparului de la ierarhul Mitrofan la Buzău, în perioada cuprinsă între 10 iunie 1691, când acesta este numit episcop la Buzău (1691-1702), și octombrie 1691, când apare la București prima carte imprimată de către Sfântul Antim Ivireanul⁴⁷, reprezentând *prima mărturie scrisă* a prezenței sale în Țara Românească⁴⁸. Ceea ce rămâne valabil din afirmația lui Iorga este ucenicia Sfântului Antim Ivireanul pe lângă Mitrofan. Astfel, luându-se în considerație afirmațiile ipodiaconului și meșterului tipograf Mihai Iștvanovici (Ștefanovici sau Ștefan) din *Prefața* dedicată Sfântului Antim Ivireanul, ca episcop al Râmnicului, și cuprinsă în *Evhologhionul* apărut chiar la Râmnic, în 1706⁴⁹, pe care unii cercetători le interpretează în sensul că Sfântul Antim Ivireanul a fost adus în Țara Românească de către domnitorul Constantin Brâncoveanu, deși o analizează mai atentă duce la concluzia că domnitorul *l-a găsit pe Antim în țară*⁵⁰, foarte mulți specialiști acceptă, ca perioadă de desfășurare a acestei ucenicii sau a continuării ei⁵¹, durata cuprinsă între 9 noiembrie 1688, data înscăunării domnitorului Constantin Brâncoveanu, și octombrie 1691, data apariției primei cărți imprimate de Sfântul Antim Ivireanul la tipografia domnească din București, mai exact anii 1689-1690⁵².

⁴⁶ N. IORGA, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I, ediție îngrijită de B. Theodorescu, București, 1969, p. 337 (în continuare: Iorga, *Istoria literaturii române*, I).

⁴⁷ ȘERBĂNESCU, *Antim Ivireanul tipograf*, p. 694; Arhim. Veniamin MICLE, „Sfântul Ierarh Antim Ivireanul: Ucenicia și activitatea tipografică”, în *Antimiana* III (2016), p. 88. Este vorba despre cartea împăratului Vasile Macedoneanul, *Capitole îndemnătoare șazeci și șase, către fiul său Leon cel înțelept și împărat*, tipărită în limba greacă (Κεφάλαια Παραινετικά ἑξήκοντα ἔξι, πρὸς τὸν αὐτοῦ υἱὸν Λέοντα τὸν σοφὸν καὶ αὐτοκράτορα), vezi BRV, I, pp. 324-326; Legrand, *Bibliographie hellénique au dix-septième siècle*, III, pp. 5-6; Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, pp. 38-39.

⁴⁸ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 39.

⁴⁹ BRV, I, pp. 541-542.

⁵⁰ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 26.

⁵¹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 13.

⁵² G. ȘTREMPEL, „Introducere”, în *Antim, Opere*, p. VII (în continuare: Ștrempel, *Introducere*); Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 13.

Se cuvine menționată și opinia conform căreia Sfântul Antim Ivireanul a deprins meșteșugul tipografic în Moldova, pe lângă ieromonahul Mitrofan, care va ajunge și episcop de Huși (1682-1686), eparhie sufragana a Mitropoliei din această țară, apoi episcop de Buzău în Țara Românească. Reluând o mai veche părere privind prezența Sfântului Antim Ivireanul în Moldova⁵³, Dragoș Morărescu afirmă că acesta ar fi sosit la Iași, mirean fiind încă, adus de patriarhul Dositei al Ierusalimului de la Constantinopol, în jurul anului 1682⁵⁴, pentru a-l folosi în noua tipografie a Patriarhiei Ierusalimului din mănăstirea Cetățuia⁵⁵, care a funcționat în perioada 1682-1715⁵⁶. Astfel, Sfântul Antim Ivireanul își va fi început colaborarea cu renumitul Mitrofan la Iași, iar numele său va apărea, după anumiți cercetători, printre meșterii tipografi ai lucrării mitropolitului Moldovei Dosoftei (1671-1674, 1675-1686, † 1693), *Viața și petrecerea Sfinților* (volumele I-III, Iași, 1682, 1683, 1686), în care, la sfârșitul volumului al II-lea, sunt consemnați *tiparnicii, Ermonahă Mitrofană făcătorul tiparelor cu ucenicii săi Pavel și Ursul, Andrei*⁵⁷. Autorii acestei supoziții, preluată și de către Geanina Picioruș⁵⁸, afirmă că Andrei, adică Sfântul Antim, ar fi părăsit Moldova în 1686⁵⁹, odată cu episcopul Mitrofan, plecând la București⁶⁰.

⁵³ ATHANASIE AL RÂMNICULUI, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁴ Este postulată și ipoteza că Sfântul Antim a ajuns la Iași, ca monah, însă, și cu ajutorul patriarhului Dositei al Ierusalimului, în perioada 1680-1682, vezi Laurențiu RĂDOI, „Din realizările Sfântului Antim Ivireanul la Râmnic (1705-1708)”, în *Antimiana* III (2016), p. 109.

⁵⁵ D. MORĂRESCU, „O nouă ipoteză cu privire la Antim Ivireanul”, în *Cântarea României* 4/2 (1983), p. 42; vezi și Morărescu, *Antim Ivireanul*, pp. 45, 64.

⁵⁶ Vezi BĂDĂRĂ, *Tiparul*, pp. 88-91.

⁵⁷ BRV, I, p. 245; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 31; MORĂRESCU, *Antim Ivireanul*, p. 47.

⁵⁸ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 31-33, 100. Un argument adus în favoarea respectivei supoziții este faptul că ierarhul Mitrofan a venit în Țara Românească însoțit de către ucenicii săi, deoarece Ursul este reîntâlnit, ca tipograf și gravor, la Buzău, tipărind o *Psaltire*, în 1703 (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 32).

⁵⁹ În acest an, mitropolitul Dosoftei este silit să ia drumul exilului în Polonia, fiind luat de oștile regelui Ioan al III-lea Sobieski (1674-1696), iar episcopul Mitrofan al Hușilor se refugiază în Țara Românească, unde, în același an, domnitorul Șerban Cantacuzino îl numește conducătorul tipografiei domnești din București (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 32).

⁶⁰ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 32; Morărescu, *Antim Ivireanul*, pp. 49, 60, 64.

Deși această situație se poate eventual înscrie printre cele care să-l fi putut determina pe Sfântul Antim ca să considere mai târziu că *aici, în țară, n-am venit de voia mea*⁶¹, totuși, se pot aduce unele obiecții. În legătură cu interpretarea textului de mai sus se întâlnește și varianta că virgula între numele Ursul și Andrei a fost pusă de transcriitori moderni ai respectivului text, iar fără această virgulă citirea textului ar putea face din Andrei tatăl primilor doi, adică al lui Pavel și Ursul⁶². În plus, nu se cunoaște sigur, pe de o parte, dacă Sfântul Antim a ajuns mirean la Iași sau deja tuns în viața monahală, după unii, la Ierusalim, după alții, la Constantinopol⁶³, iar pe de altă parte, data la care el a sosit în capitala Moldovei este ipotetică. Prin urmare, în cazul în care el era deja intrat în viața monahală, nu ar fi putut semna, după cercetătorii Agnes Terezia Erich și Radu Ștefan Vergatti, cu numele de Andrei, ci cu cel de Antim. De altfel, respectivii cercetători afirmă că, în acel moment, Sfântul Antim Ivireanul se afla, *cel mai probabil*, la Kiev, în mănăstirea Lavra Pecerska, unde învăța, ca monah, limba slavonă medio-ucraineană, fapt pentru care ei resping categoric orice identitate între Andrei, unul dintre ucenicii tipografi ai ierarhului Mitrofan, și Sfântul Antim Ivireanul⁶⁴.

⁶¹ ANTIM IVIREANUL, *Scrisoarea la leat 7220...*, p. 227; Arhim. Policarp Chițulescu (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 13.

⁶² Vezi ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, p. 67.

⁶³ Vezi Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 13; Cât privește intrarea Sfântului Antim în viața monahală, sunt propuse trei locuri în istoriografia românească: **1)** Constantinopol [Damian P. BOGDAN, „Viața lui Antim Ivireanul”, în *Biserica Ortodoxă Română* 74/8-9 (1956), p. 680; Mircea PĂCURARIU, „Un nou sfânt al Bisericii noastre, Mitropolitul Antim Ivireanul”, în *Antologie aghiografică românească*, Craiova, 1994, p. 211; Teodor BODOGAE, „Mitropolitul Antim Ivireanul – omul și opera”, în *Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul. Cîtor de limbă și cultură românească. I. Mărturisitor al credinței prin predică și tipar*, Editura Basilica, București, 2006, p. 38; Luiza MARINESCU, „Antim Ivireanul, mitropolitul cărturar”, în *Antimiana* II (2012), p. 190 etc.]; **2)** Ierusalim [Arhim. Mihail Stanciu, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 20 și nota 20; Arhim. Mihail STANCIU, Gabriel ȘTREMPEL, *Prefață*, p. 12 etc.]; și **3)** Țara Românească [Șerbănescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul*, p. 775; Sofron VLAD, „Mitropolitul Antim Ivireanul – viața și opera, apărător al Ortodoxiei și al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei”, în *Mitropolia Ardealului* 12/1-3 (1967), pp. 47-48; ȘTREMPEL, *Introducere*, p. X; ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, pp. 47-48; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 36 etc.].

⁶⁴ Erich VERGATTI, *Sfântul Antim Ivireanul*, pp. 65-66. În articolul său, „Tineretea și formația Sfântului Antim Ivireanul” (articol dat spre publicare în lucrările volumului Simpozionului Internațional de la Târgoviște, din 2-3 iunie 2016, după

Procedând la o analiză stilistică și comparativă a xilogravurilor cuprinse în *Biblia* de la București (1688)⁶⁵, Dragoș Morărescu ajunge la o altă concluzie interesantă, și anume, la susținerea faptului că multe dintre aceste xilogravuri îi pot fi atribuite lui Andrei, adică Sfântului Antim⁶⁶, ceea ce ar implica prezența lui în echipa tipografică a episcopului Mitrofan atât în Moldova, cât și în Țara Românească⁶⁷. De altfel, participarea Sfântului Antim Ivireanul la tipărirea *Bibliei* de la București este sugerată și în actul de proclamare ca Sfânt⁶⁸, fiind posibil ca domnitorul Șerban Cantacuzino (1679-1688) să fi fost promotorul sosirii Sfântului Antim Ivireanul în Țara Românească și nu domnitorul Constantin Brâncoveanu, ceea ce ar face valabilă ipoteza că Sfântul Antim a fost unul dintre ucenicii care a lucrat, sub conducerea ierarhului Mitrofan, la tipărirea respectivei *Bibliei*⁶⁹.

Identitatea dintre mireanul Andrei, unul dintre ucenicii care au trudit la Iași, în echipa meșterului tipograf Mitrofan, la apariția monumentalei lucrări *Viața și petrecerea Sfinților*, și Sfântul Antim Ivireanul așteaptă noi argumente, mai ales că după unii cercetători, ca Geanina Picioruș, Sfântul Antim nu a fost inițiat de către ieromonahul și episcopul de Huși Mitrofan în tainele artei tipografice, ci doar s-a perfecționat lângă acesta din urmă⁷⁰, din moment ce el ar fi deprins această artă la Constantinopol⁷¹.

Părintele Arhimandrit Mihail Stanciu, împreună cu un bun cunoscător al operelor Sfântului Antim Ivireanul, academicianul Gabriel Ștrempel, postulează următorul itinerariu parcurs de către Sfântul Antim Ivireanul: ajuns rob la turci în Imperiul otoman⁷², unde s-a

cum s-a precizat mai sus în nota 38), Radu Ștefan Vergatti afirmă, într-o notă (26), că Sfântul Antim Ivireanul se afla, în acea perioadă, fie la Istanbul (1679-1682), fie la Moscova (1682), fie la Pecerskaia Lavra (1682-1686).

⁶⁵ Vezi Dragoș MORĂRESCU, „Xilografii Bibliei lui Șerban Cantacuzino (1688)”, în *Dacoromania* 7 (1988), pp. 331-340; MORĂRESCU, *Antim Ivireanul*, pp. 61-63.

⁶⁶ Dragoș MORĂRESCU, *op. cit.*, p. 338; Morărescu, *Antim Ivireanul*, pp. 61, 63.

⁶⁷ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 13.

⁶⁸ *Proclamarea solemnă*, p. 162.

⁶⁹ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 28-30, 33-34, 36.

⁷⁰ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 33, 36, 37.

⁷¹ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 42-43.

⁷² Pentru contextul răpirii de către unii concetățeni, care l-au vândut unor negustori de sclavi, vezi mai jos nota 115.

desăvârșit în sculptură, pictură, caligrafie și broderie, învățând totodată limbile turcă, greacă și arabă, patriarhul Dositei Notara l-a întâlnit probabil la Ierusalim, în vara anului 1685⁷³; el l-a răscumpărat din robie, apreciindu-i înțelepciunea și talentele, și l-a tuns în viața monahală, cu numele de Antim (Ἀνθίμος), devenind monah al Bisericii Sfântului Mormânt; același patriarh l-a hirotonit diacon și preot; în primăvara anului 1686, după un sejur de câteva luni la Constantinopol (din toamna anului 1685)⁷⁴, patriarhul Dositei l-a adus în Moldova, la mănăstirea Cetățuia, unde, sub îndrumarea starețului Macarie, Sfântul Antim a deprins limbile română și slavonă, ajungând să fie și el egumen al mănăstirii respective, unde funcționa o tipografie greacă⁷⁵. Însă, meșteșugul tiparului îl va dobândi abia la București⁷⁶, unde a sosit pe la începutul anului 1690⁷⁷, la îndemnul patriarhului Dositei, devenind ucenic-tipograf al ierarhului Mitrofan (fost episcop de Huși și viitor episcop de Buzău). La București, unde îl va întâlni *prima oară* pe domnitorul Constantin Brâncoveanu⁷⁸, Sfântul Antim Ivireanul ajunge să preia conducerea tipografiei domnești în vara anului 1691, după ce Mitrofan a fost ales episcop al Buzăului⁷⁹.

Într-un alt studiu⁸⁰, analizând scrisoarea patriarhului Hrisant Notara (1707-1731) către paharnicul Țării Românești Ianache Văcărescu, trimisă din Constantinopol în decembrie 1709 și la care ne vom referi în prezentul studiu mai jos, Părintele Arhimandrit Mihail Stanciu propune alte date: în 1682, patriarhul Ierusalimului Dositei încheie în Moldova o călătorie mai lungă, în timpul căreia a ajuns și la Moscova, avându-l, probabil, pe Sfântul Antim ca însoțitor; în Moldova, este

⁷³ Vezi și Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 20, nota 18.

⁷⁴ Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 21, nota 23.

⁷⁵ Se afirmă că a ajuns și conducătorul acestei tipografii (Laurențiu Rădoi, *op. cit.*, p. 109).

⁷⁶ Față de acest punct de vedere, Arhim. Mihail Stanciu își exprimă și părerea că Sfântul Antim Ivireanul și-a desăvârșit meșteșugul tiparului la București, după ce l-a deprins mai întâi, sub o formă elementară, în capitala Moldovei, la Iași (Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 22).

⁷⁷ Sau după vara lui 1689 (Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 22).

⁷⁸ Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 23.

⁷⁹ Arhim. Mihail STANCIU, Gabriel Ștrempel, *Prefață*, p. 12; vezi și Laurențiu RĂDOI, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁰ Publicat mai întâi în *Ortodoxia* 6/1 (2014), seria a II-a, pp. 132-142, apoi în *Antimiana* III (2016), pp. 46-58 (variantă folosită în cercetarea noastră sub abrevierea: Arhim. Mihail STANCIU, *Descoperiri*).

prezent la inaugurarea primei tipografii grecești din Moldova, la mănăstirea Cetățuia de lângă Iași, metoc al Bisericii Sfântului Mormânt, moment în care și monahul Antim a ajuns pe pământ românesc; îl întâlnește pe egumenul mănăstirii Cetățuia, Macarie, care i-a devenit duhovnic și dascăl în învățarea limbilor română și slavonă, motiv pentru care este înscris în *Pomelnicul* Sfântului Antim din *Așezământul mănăstirii Tuturor Sfinților* din București; se deduce că Sfântul Antim era deja ieromonah, fără să se cunoască cine l-a hirotonit; ajunge egumen al mănăstirii Cetățuia, unde este menționat într-un act din 18 iulie 1689; dovadă a prezenței în Moldova sunt câteva regionalisme moldovenești, întâlnite în primele tipăriri ale Sfântului Antim, dar la care va renunța mai târziu; în jurul anului 1690, Sfântul Antim a fost adus de către patriarhul Dositei la București⁸¹, devenind ucenicul lui Mitrofan, *fost episcop al Hușilor și viitor episcop de Buzău*, pentru a învăța arta tiparului în schimbul sumei de 200 de groși, plătită de către Patriarhia de Ierusalim; cu această ocazie, Sfântul Antim îl întâlnește *prima oară* pe domnitorul Constantin Brâncoveanu la București; după instalarea ierarhului Mitrofan ca episcop la Buzău în 1691, Sfântul Antim a preluat conducerea tipografiei mitropolitane din București, tipărind prima sa carte în limba greacă, pe care a dedicat-o patriarhului Dositei și nepotului său, Hrisant Notara, în toamna anului 1691⁸².

Un alt grup de cercetători este de părere că Sfântul Antim Ivireanul a venit în Țara Românească, probabil în perioada 1689-1690⁸³ sau în intervalul de timp între 9 noiembrie 1688, data când Sfântul Constantin Brâncoveanu a ajuns domnitor, și luna octombrie

⁸¹ Nicola Iorga, care îl considera pe patriarhul Dositei un *hypermitropolit* al domnitorului Constantin Brâncoveanu, opinează înaintea multor specialiști și cercetători că tocmai patriarhul respectiv l-a adus pe Sfântul Antim în Țara Românească, vezi IORGA, *Istoria literaturii române*, I, pp. 38, 51; pentru apelativul de *hypermitropolit* vezi și N. IORGA, *Viața și domnia lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, București, 1914, p. 190.

⁸² Arhim. Mihail Stanciu, *Descoperiri*, pp. 53-55, 57. Se apreciază că în tipografiile aflate sub conducerea Sfântului Antim Ivireanul sau funcționând în timpul său au fost imprimate 65 de cărți, numărul acestora putând să crească în urma cercetărilor care nu au ajuns încă la final [CROITORU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 352; Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, pp. 31-34]. Pentru titlul cărții tipărită în toamna anului 1691, vezi mai sus nota 47, dar și paragraful care urmează.

⁸³ PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, II, p. 122; Mazilu, *Introducere*, p. 14.

1691, când prezența Sfântului Antim Ivireanul este consemnată pentru prima dată la București⁸⁴, în cartea împăratului Vasile Macedonianul, *Capitole îndemnătoare șaizeci și șase, către fiul său Leon cel înțelept și împărat* (Κεφάλαια Παραινετικά ἐξήκοντα ἕξι, πρὸς τὸν αὐτοῦ υἱὸν Λέοντα τὸν σοφὸν καὶ αὐτοκράτορα)⁸⁵, pe care el a imprimat-o în tipografia domnească, fiind adus de către domnitorul Constantin Brâncoveanu de la Constantinopol, probabil la recomandarea patriarhului Dositei și având în vedere calitățile sale, deoarece domnitorul avea nevoie de un om înzestrat pentru realizarea programului cultural asumat de către Biserică și Domnie. De asemenea, respectivii cercetători consideră că Sfântul Antim Ivireanul a sosit la București ca mirean, unde a fost apoi tuns în viața monahală și a primit Sfânta Taină a Preoției⁸⁶. În acest context, el a învățat limbile română și slavonă, știind deja din Constantinopol limbile greacă, arabă și turcă, și a deprins meșteșugul tiparului în tipografia domnească din București, aflată atunci sub conducerea fostului episcop de Huși, Mitrofan⁸⁷.

4. Momentul sosirii Sfântului Antim Ivireanul la București și modul în care i-a atras atenția domnitorului Constantin Brâncoveanu reprezintă aspecte importante menite, după opinia multora, să lămuirească problematica pusă în discuție⁸⁸.

În acest sens, atenția cercetătorilor a fost atrasă de două mărturii aparținând unor contemporani ai Sfântului Antim Ivireanul.

⁸⁴ CROITORU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 351, nota 311; vezi și Sofron VLAD, „Mitropolitul Antim Ivireanul – viața și opera, apărător al Ortodoxiei și al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei”, în *Mitropolia Ardealului* 12/1-3 (1967), p. 47; ȘERBĂNESCU, *Antim Ivireanul tipograf*, pp. 693, 701; ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, pp. 45-46; Arhim. Sofian BOGHIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 15.

⁸⁵ BRV, I, pp. 324-326; LEGRAND, *Bibliographie hellénique au dix-septième siècle*, III, pp. 5-6; Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, pp. 38-39.

⁸⁶ Vezi PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, II, p. 122; ȘTREMPEL, *Introducere*, p. VII; ȘERBĂNESCU, *Mitropolitul Antim Ivireanul*, p. 775.

⁸⁷ PĂCURARIU, *Istoria Bisericii*, II, p. 122; Mircea PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 211; CROITORU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 351; Sofron VLAD, *op. cit.*, p. 61; Arhim. Sofian BOGHIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 16; ȘTREMPEL, *Antim Ivireanul*, pp. 45, 65, 67; ȘTREMPEL, *Introducere*, p. X; DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul*, p. 27; IORGA, *Istoria literaturii române*, I, p. 337; N. DOBRESCU, *op. cit.*, pp. 10-11. ATHANASIE AL RĂMNICULUI, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁸ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14.

Prima dintre ele constă în afirmațiile lui Mihai Iștvanovici, ucenic și colaborator al Sfântului Antim Ivireanul⁸⁹, făcute în *Prefața* menționată mai sus și inclusă în ediția în limba română a *Evhologhionului* de la Râmnic (1706)⁹⁰: *Aici în țara noastră..., înălțatul nostru stăpân și Domn Ioannu Constandin B[asarab] B[râncoveanu] Voevod, aflându-te și văzându-te pre iubire ta de Dumnezeu, și cercetându-ți ascuțita minte, te-au aflat vrédnicu și iscusitu nu întru dezlegări de visuri..., ci întru vederoasă și apucătoare de mână lucruri, carele văzându-le și cu minte pricepându-le minunatul acesta Domn, au zisă (și poate zice): au doară vom afla omu ca acesta, i procî*⁹¹.

Așadar, din aceste afirmații reiese că domnitorul i-a cercetat ascuțita minte și l-a aflat vrédnicu și iscusitu... întru vederoasă și apucătoare de mână lucruri, cu alte cuvinte, domnitorul Constantin Brâncoveanu l-a cunoscut în mod nemijlocit pe Sfântul Antim Ivireanul, aflându-l și văzându-l la lucru „aici în țara noastră”⁹², adică în Țara Românească sau Ungrovlahia. Prin urmare, se poate trage concluzia că includerea Sfântului Antim Ivireanul în programul patronat de Domnia și Biserica din Țara Românească, un program cultural și de apărare a credinței ortodoxe de pretutindeni, s-a făcut în urma unei întâlniri directe dintre cei doi, în condiții de lucru, la București⁹³ și nu în altă parte. Este posibil ca amintita întâlnire să fi avut loc la sugestia patriarhilor

⁸⁹ Sfântul Antim Ivireanul i-a fost părinte duhovnic și este posibil ca tot el să-l fi hirotesit ipodiacon (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 17).

⁹⁰ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 17.

⁹¹ BRV, I, pp. 541-542; *Evhologhion adecă Molitvenic*, Râmnic, 1706, f. [3] v; Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14. Mihai Iștvanovici sugerează și alte amănunte despre Sfântul Antim Ivireanul în relatarea sa (... ca pre un mărăgăritariu scump, legat cu aur, întru vindere oarecând fiind prețuit, și din țara ta scos, și în partea locurilor noastre adus și nimerit, vezi *Evhologhion adecă Molitvenic*, Râmnic, 1706, f. [2] v), din care rezultă că Sfântul Antim nu a fost luat rob la întâmplare, din contră, el a fost în mod intenționat răpit de către concetățenii lui, avându-se în vedere fie originea sa aristocratică, fie educația și mulțimea talentelor sale deosebite, fie toate acestea, și, la un preț bine tocmit, a fost vândut otomanilor, nu perșilor, pentru că nu degeaba amintește Mihai Ștefanovici de „ismailiteni” (cuvânt care îi denumeste pe arabi sau pe musulmani), la care a căzut rob și Iosif patriarhul (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 17-18; vezi și Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, p. 43).

⁹² Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14.

⁹³ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14.

Dositei al Ierusalimului și Dionisie al IV-lea Muselinul al Constantino-polului⁹⁴, care doreau înființarea unei tipografii grecești la București⁹⁵, importante fiind, însă, următoarele fapte: a) Sfântul Antim se afla la București⁹⁶, când l-a întâlnit domnitorul Constantin Brâncoveanu; b) la data respectivă, printre *veteroasă și apucătoare de mână lucruri* posedate de el se înscria și meșteșugul tiparului; c) interesul domnitorului Constantin Brâncoveanu față de Sfântul Antim Ivireanul și ca meșter tipograf⁹⁷.

Se pune întrebarea: când s-a produs *cercetarea* invocată de Iștvanovici? În formularea răspunsului la această întrebare se are în vedere două sau chiar trei posibilități.

Prima posibilitate ar fi contextul din vara anului 1691, când domnitorul Constantin Brâncoveanu se vedea nevoit să caute un nou conducător pentru tipografia domnească din București în locul ierarhului Mitrofan, care urma să ocupe sau chiar ocupase scaunul episcopal al Buzăului⁹⁸. În cazul în care se rămâne la ipoteza că Sfântul Antim Ivireanul ar fi învățat arta tipografică în Țările Române extracarpatice, momentul respectiv ar presupune că Sfântul Antim și-a

⁹⁴ 1671-1673, 1676-1679, 1682-1684, 1686-1687, 1693-1694.

⁹⁵ ȘERBĂNESCU, *Mitropolitul Antim Ivireanul*, pp. 772-773. Se întâlnește și opinia că profesorii greci de la Academia Domnească din București (Sevastos Kimenitul din Trapezunt și Gheorghe Trapezuntul) îl cunoșteau pe Sfântul Antim și l-au recomandat domnitorului Constantin Brâncoveanu [Mihail Gabriel POPESCU, „Mitropolitul Antim Ivireanul, cărmuitor și predicator bisericesc”, în *Studii Teologice* 21/1-2 (1969), seria a II-a, p. 14].

⁹⁶ După unii cercetători chiar chemat de către domnitorul Constantin Brâncoveanu, părere contrazisă de către Geanina PICIORUȘ, care conchide că domnitorul *l-a găsit pe Antim în țară*, vezi PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 26-27.

⁹⁷ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14. Există și posibilitatea ca domnitorul Constantin Brâncoveanu să-l fi cunoscut pe Sfântul Antim, în cazul în care nu era tipograf la venirea în țară, doar datorită calităților lui de *om spiritual, erudit și deosebit de priceput în a face lucruri cu bun gust și cu artă, ca trăsături care să fi trezit interesul voievodului pentru el* (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 22). Pe de altă parte, este consemnată și ipoteza că domnitorul Constantin Brâncoveanu l-a adus pe Sfântul Antim în țară ca meșter tipograf, *mai probabil în 1690*, deoarece în acel an întemeiasse tipografia domnească de la București, vezi Mihail Gabriel POPESCU, *op. cit.*, pp. 12-13. Totuși, tipografia domnească de la București funcționa deja în acel an, la care vor fi tipărite 27 de titluri, în perioadele 1687-1694, 1701-1705 și 1714, vezi BĂDĂRĂ, *Tiparul*, pp. 65-67; Ion I. CROITORU, „Tipografii”, în CROITORU, *Ortodoxia și Apusul*, I, p. 254.

⁹⁸ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14.

însușit meseria de tipograf într-o perioadă de aproximativ un an și jumătate, adică de la sfârșitul anului 1689 sau începutul celui următor și până la jumătatea anului 1691, când a putut participa, ca ucenic al lui Mitrofan în tipografia domnească, la imprimarea a trei cărți sau patru titluri, puse în circulație, în această perioadă⁹⁹, la București¹⁰⁰. Astfel, Sfântul Antim Ivireanul s-ar fi impus domnitorului, prin talentele sale, în acest interval de timp atât de scurt¹⁰¹.

A doua posibilitate, agreată de mulți cercetători, ar fi că întâlnirea dintre domnitorul Constantin Brâncoveanu și Sfântul Antim Ivireanul a avut loc chiar din anul 1689¹⁰². În acest caz, ar trebui să se accepte următoarele: a) printre cunoștințele posedate de Sfântul Antim Ivireanul, încă de la acea dată, era și meșteșugul tiparului, fapt care ar fi atras în mod deosebit atenția domnitorului Constantin Brâncoveanu asupra persoanei Sfântului Antim; b) Sfântul Antim a venit ceva mai înainte în Țările Române, oricum înainte de anul respectiv¹⁰³. Pentru argumentarea acestei ultime supozitii, se are în vedere că nu s-a mai lucrat nimic, cu o singură excepție¹⁰⁴, în tipografia domnească de la București, după încheierea tipăririi *Bibliei*, septembrie 1688, și ultimele luni ale anului 1689, când este probabil ca să fi început lucrul de imprimare la *Manualul* lui Maxim Peloponezianul *contra schismei papistașilor*, dacă se referă cineva la datarea *Prefetei* din această carte,

⁹⁹ În perioada respectivă, două cărți sau trei titluri au fost tipărite în limba greacă: *Manual contra schismei papistașilor* (Εγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος τῶν Παπιστῶν) de Maxim Peloponezianul (1690); *Întâmpinare contra principiilor calvine și chestiunilor lui Chiril Lucaris* (Κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων, καὶ ἐρωτησέων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, Αντίρρῆσις) de Meletie Syrigos și *Manual împotriva răstăcirii calvine* (Εγχειρίδιον κατὰ τῆς καλβινικῆς φρενοβλαβείας) de patriarhul Ierusalimului Dositei, ultimele două titluri alcătuind un singur volum (1690). Acestora se mai adaugă și o opera colectivă cu texte patristice, pusă sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur, fiind tradusă în limba română și tipărită cu titlul *Mărgăritare* (1691), vezi Bădără, *Tiparul*, p. 66; BRV, I, pp. 297, 298, 315; Émile LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-septième siècle*, tome II, Alphonse Picard et Fils, éditeurs, Paris, 1894, pp. 458, 475 (în continuare: LEGRAND, *Bibliographie hellénique au dix-septième siècle*, II).

¹⁰⁰ ȘTREMPPEL, *Antim Ivireanul*, pp. 102-103.

¹⁰¹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14.

¹⁰² Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 14.

¹⁰³ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 15.

¹⁰⁴ Este vorba despre cartea *Tipicul Liturghiei*, tipărită în anul 1688, dar fără să se poată preciza în care parte a anului respectiv (BĂDĂRĂ, *Tiparul*, p. 65).

ianuarie 1690, de unde concluzia că Sfântul Antim nu a putut să-și însușească cunoștințele în materie de artă tipografică, pe care, dacă se admite că le-a căpătat în Țările Române extracarpătice, decât lucrând în echipa lui Mitrofan la tipărirea *Bibliei* de la București¹⁰⁵.

Dacă acesta ar fi șirul evenimentelor ar însemna că Sfântul Antim Ivireanul a venit în Țara Românească la începutul anului 1688 sau chiar mai înainte, după ce a trecut mai întâi prin Moldova¹⁰⁶, avându-se în vedere că lucrul la tipărirea *Bibliei* a început din anul 1687¹⁰⁷, ceea ce reprezintă o a *treia posibilitate*¹⁰⁸, și a putut beneficia, în timpul uceniciei sale, de o pregătire temeinică în arta tiparului, luând parte la trei momente importante ale activității tipografice din acel timp: 1) organizarea tipografiei domnești din București, etapă care include și realizarea de către ierarhul Mitrofan a materialului tipografic necesar imprimării *Bibliei* din 1688; 2) imprimarea acestui monument de artă tipografică; 3) organizarea secției grecești din tipografia domnească, unde vor fi tipărite două cărți sau trei titluri¹⁰⁹.

Aceste momente se datorau programului girat de către Domnie și Biserică, în cadrul căruia erau vizate, pe de o parte, introducerea limbii române în cultul Bisericii, dar și perpetuarea ei în cancelaria domnească, iar pe de altă parte, apărarea credinței ortodoxe în fața propagandelor apusene. Astfel, domnitorul s-a văzut nevoit, în momentul plecării ierarhului Mitrofan la Buzău, să caute un tipograf suficient de calificat, pentru a deveni conducătorul tipografiei domnești din București, care căpătase, la sugestia și insistența prelaților greci, secția de limbă greacă¹¹⁰.

A doua mărturie la care cercetătorii fac referințe privind sosirea Sfântului Antim Ivireanul la București și dobândirea meșteșugului de tipograf este *Scrisoarea patriarhului Hrisant al Ierusalimului către tânărul*

¹⁰⁵ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 28; Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 15.

¹⁰⁶ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 27, 29-30.

¹⁰⁷ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 36.

¹⁰⁸ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 15.

¹⁰⁹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 15; vezi mai sus și nota 99.

¹¹⁰ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 15.

domn Iannaki¹¹¹, paharnic al Țării Românești, datată 1709, decembrie¹¹². Această *Scrisoare*, trimisă din Constantinopol și ostilă Sfântului Antim, aflat la acea dată într-un violent conflict (1709-1712) cu patriarhul Hrisant Notara, pe motivul întâietății pomenirii în bisericile și mănăstirile din Țara Românească și Moldova închinat Sfântului Mormânt¹¹³, cuprinde o serie de informații care sunt considerate utile conturării traseului activității de tipograf a Sfântului Antim Ivireanul¹¹⁴.

Edificatoare pentru acest studiu sunt din respectiva *Scrisoare* următoarele: Sfântul Antim a fost rob, fiind răscumpărat de patriarhul Dositei Notara cu banii Sfântului Mormânt¹¹⁵; *scrisoarea de iertare*, prin

¹¹¹ Este identificat cu Sfântul Martir Ianache Văcărescu, sfetnicul domnitorului Constantin Brâncoveanu, vezi ANTIM IVIREANUL, *Scrisori*, ediție îngrijită de arhim. Mihail STANCIU și acad. Gabriel ȘTREMPPEL, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2014, p. 43, nota 77 (în continuare: Antim, *Scrisori*).

¹¹² Vezi ANTIM, *Scrisori*, pp. 43-65.

¹¹³ Printr-o *Scrisoare* din decembrie 1710, Sfântul Antim Ivireanul s-a adresat Patriarhiei Ecumenice, care i-a dat câștig de cauză, din moment ce este respinsă pretenția patriarhului Hrisant de a fi pomeniți doar el și urmașii lui pe tronul patriarhal în bisericile și mănăstirile din Țara Românească și Moldova, închinat Ierusalimului [Arhim. Mihail STANCIU, *Descoperiri*, pp. 48, 50, 52; CROITORU, *Ortodoxia și Apusul*, I, pp. 170, 361, nota 383; vezi și Alex. ELIAN, „Antim Ivireanul – apărător al prerogativelor scaunului mitropolitan al Ungrovlahiei”, în *Studii Teologice* 18/9-10 (1966), pp. 519-530; N. IORGA, „Mitropolitul Antim Ivireanul în luptă cu Ierusalimul pentru drepturile bisericii sale”, în *Biserica Ortodoxă Română* 52/11-12 (1934), pp. 721-726].

¹¹⁴ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 15.

¹¹⁵ Până la momentul răscumpărării, o veche tradiție locală din Georgia afirmă că locul nașterii și al copilăriei Sfântului Antim Ivireanul a fost localitatea Ude, situată în regiunea Meskheti din sudul provinciei Samtskhe, aproape de granița cu Turcia. El s-ar fi tras dintr-o veche și aristocratică familie, cu numele de Khurtsidze, lucru care i-a permis să aibă acces la o educație aleasă. Din zona localității Ude, bande de hoți locali furau adesea tineri și tinere și-i vindeau apoi otomanilor, care veneau în târgul de sclavi de pe valea râului Vardzia [Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, pp. 17-18; Arhim. Mihail STANCIU, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, pp. 44-45 [vezi același studiu, cu titlul ușor modificat, „Considerații despre originea Sfântului Antim Ivireanul”, în *Ortodoxia* 4/3 (2012), seria a II-a, pp. 159-168)]. Respectiva tradiție poate să fie pusă în legătură cu afirmația ucenicului Sfântului Antim Ivireanul, Mihai Iștvanovici, care mărturisește, printre altele, în *Prefața* ediției *Evhologhionului* de la Râmnic (1706) că asemeni unui *mărgăritariu scump, legat cu aur, întru vindere oarecând fiind prețuit, și din țara sa a fost scos (Evhologhion, adecă Molitvenic, Râmnic, 1706, f. [2] v)*, ceea ce confirmă originea sa nobilă și, implicit, răpirea specială, tocmai pentru a fi vândut cu mare preț (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 17-18). Despre alte păreri referitoare la originea Sfântului Antim Ivireanul vezi PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 14-17, 19; ȘTREMPPEL, *Antim Ivireanul*, p. 35 (în ultima referință se propune că Sfântul Antim Ivireanul ar fi fost originar din regiunea

care patriarhul Dositei l-a eliberat din robie, a fost scrisă chiar de către Hrisant¹¹⁶, confirmându-se, astfel, informația despre starea de rob a Sfântului Antim, întâlnită și în alte surse; Sfântul Antim, devenit *călugăr aghiotafit*, a fost egumen la mănăstirea Cetățuia din Iași, de unde Hrisant a fost nevoit să-l ia și să-l ducă la București, din cauza unor nereguli în administrarea averii acestei mănăstiri închinată Sfântului Mormânt¹¹⁷; ajunși la București, după vara lui 1689¹¹⁸, Hrisant Notara se înțelege cu Mitrofan, episcopul Buzăului¹¹⁹, ca să-l învețe pe Sfântul Antim meseria de tipograf, contra sumei de 200 de groși¹²⁰.

Atenția cercetătorilor nu cade pe învinuirea de incorectitudine în administrație, de altfel, calomnioasă la adresa Sfântului Antim, care a reușit să demonteze ulterior și alte asemenea acuzații, ci pe traseul de la Iași la București, ivindu-se, însă, unele probleme¹²¹. De pildă, la 18

Karthli a Georgiei). De precizat faptul că în actul oficial de proclamare a ierarhului Antim Ivireanul ca Sfânt este consemnat faptul că el *provenea dintr-o familie mixtă (tată sau mamă valahă)*, precum și că ar fi fost pentru o vreme *frate de mănăstire în Sfântul Munte Athos, la Ivir*, vezi *Proclamarea solemnă*, p. 162; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 16. Cât privește răscumpărarea Sfântului Antim, sunt mai multe păreri: 1) de către Patriarhia Ecumenică; 2) de către georgienii aflați în Peninsula Balcanică; 3) de către patriarhul Ierusalimului Dositei Notara, fie la Constantinopol, fie la Ierusalim (Arhim. Mihail STANCIU, Gabriel ȘTREMPEL, *Prefață*, p. 12; Luiza MARINESCU, *op. cit.*, p. 190; CROITORU, *Sfântul Antim Ivireanul*, pp. 350-351; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 20; DJINDJIHAȘVILI, *Antim Ivireanul*, p. 22; MAZILU, *Introducere*, p. 11).

¹¹⁶ ANTIM, *Scrisori*, p. 50.

¹¹⁷ ANTIM, *Scrisori*, pp. 53-54. Ajungerea Sfântului Antim Ivireanul de la Ierusalim la mănăstirea Cetățuia, metoc al Sfântului Mormânt, este pusă în legătură, după opinia unor cercetători, cu faptul că a devenit monah la Sfântul Mormânt din Ierusalim, fiind hirotonit ieromonah de patriarhul Dositei Notara. Această ipoteză ar fi credibilă și datorită faptului că mitropolitul Antim Ivireanul a fost condamnat de către un Sinod al Patriarhiei Ecumenice, în 1716, la exil pe viață în mănăstirea *Sfânta Ecaterina* de pe Muntele Sinai, mănăstirea care aparținea canonic de Sfântul Mormânt (Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 20 și nota 20). Despre legăturile Sfântului Antim Ivireanul cu Muntele Sinai vezi Adrian MARINESCU, „Aspecte ale legăturilor Sfântului Antim Ivireanul cu Sinaiul”, în *Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul. Ctitor de limbă și cultură românească. II. Promotor al scrisului și artelor bisericești*, Editura Basilica, București, 2016, pp. 367-396; *ibidem*, în *Antimiana I* (2004), pp. 105-117.

¹¹⁸ Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 22.

¹¹⁹ Se crede că patriarhul Hrisant Notara avea în vedere ultimul titlu avut de către ierarhul Mitrofan, care era deja adormit întru Domnul († 1702) în anul (1709) trimiterii *Scrisorii* respective din Constantinopol.

¹²⁰ ANTIM, *Scrisori*, p. 54.

¹²¹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 16.

iulie 1689, este atestat documentar un egumen al mănăstirii Cetățuia cu numele Antim¹²². Dacă se admite că este vorba despre Sfântul Antim Ivireanul, în acest caz, mutarea de la Iași la București, în urma acuzării mai sus amintite, ar fi necesitat ceva timp, cu rezultatul că Sfântul Antim ar fi ajuns să învețe meșteșugul tipografiei cu ierarhul Mitrofan la o dată necunoscută după iulie 1689 sau, conform unor cercetători, abia *spre mijlocul anului 1690*¹²³. Însă, luarea în considerație a unei asemenea variante ar însemna, pe de o parte, că Sfântul Antim Ivireanul ar fi beneficiat de o perioadă foarte mică de timp pentru ca să fi dobândit arta tipografică atât de bine, încât să ajungă în atenția domnitorului Constantin Brâncoveanu, iar pe de altă parte, excluderea posibilității ca Sfântul Antim Ivireanul să fi făcut parte din echipa cu care ierarhul Mitrofan a imprimat *Biblia* de la București, în 1688, tocmai datorită faptului că el ar fi fost egumen la Cetățuia în acel timp¹²⁴. În plus, viețuirea Sfântului Antim Ivireanul la mănăstirea Cetățuia și dobândirea de către el a meșteșugului tipografic în acest metoc al Patriarhiei Ierusalimului ar putea fi luate în calcul numai dacă se va demonstra că el a sosit în mănăstirea respectivă încă din 1682¹²⁵, an în care și-a început activitatea tipografia grecească din această mănăstire, tipografie făcută de ierarhul Mitrofan la rugămintea și cu plata patriarhului Dositei, și a putut, astfel, Sfântul Antim Ivireanul să participe, până la plecarea în Țara Românească, la imprimarea a trei cărți în limba greacă¹²⁶. În acest context, se afirmă că patriarhul Dositei l-a adus cu sine pe Sfântul Antim de la Constantinopol, având, astfel, posibilitatea să lucreze în cele două tipografii de la Iași¹²⁷, în care meșterul tipograf Mitrofan a format

¹²² Arhim. Mihail STANCIU, *Descoperiri*, p. 54.

¹²³ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 16.

¹²⁴ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 16.

¹²⁵ În acest an va apărea și primul volum din lucrarea Sfântului Dosoftei al Moldovei, *Viața și petrecerea Sfinților*.

¹²⁶ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 16. Respectivele cărți au fost: *Întâmpinare contra primatului papei* (Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα Αντίρρησις) de Nectarie, patriarhul Ierusalimului (1682); *Contra ereziilor* (Κατὰ αἱρέσεων) de Sfântul Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului (1683); *Slujba Sfinților Martiri Serghie și Vah* [Ἀκολουθία τῶν ἁγίων μαρτύρων Σεργίου καὶ Βάκχου] (1685), vezi BĂDĂRĂ, *Tiparul*, p. 86; BRV, I, pp. 251, 273, 277; LEGRAND, *Bibliographie hellénique au dix-septième siècle*, II, pp. 401, 414, 425; PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 31.

¹²⁷ Tipografia românească a funcționat între 1679-1686, vezi PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 31.

*câțiva ucenici, printre care s-a aflat și Sfântul Antim (Andrei), fie pentru a deprinde, fie, mai degrabă, pentru a se desăvârși în meșteșugul tipografic și pentru a ajuta la înființarea noii tipografii, adică a celei grecești, ca și la funcționarea rodnică a ambelor utilaje tipografice, atât a celui românesc, cât și a celui grecesc*¹²⁸. Proba contrarie este tocmai scenariul propus pentru prezența Sfântului Antim Ivireanul la Iași, și anume, sosirea la mănăstirea Cetățuia împreună cu patriarhul Dositei, în primăvara anului 1686 sau, după unii cercetători, în perioada după anul 1680¹²⁹, unde a început să învețe limbile română și slavonă sub îndrumarea starețului mănăstirii Cetățuia, Macarie ieromonahul, căruia Sfântul Antim i-a succedat la egumenie și i-a purtat o adâncă recunoștință, trecându-l în *Pomelnicul* mănăstirii *Tuturor Sfinților*, alături de părinții lui și mitropolitul Teodosie al Țării Românești (1668-1672, 1679-1708)¹³⁰. Referitor la persoana ieromonahului Macarie există, însă, și o altă părere, susținută de mulți cercetători, care îl identifică cu proto-singhelul Mitropoliei Ungrovlahiei și marele ecleziarh al catedralei mitropolitane din București¹³¹. Prin urmare, acesta s-a ocupat de educația mireanului Andrei, l-a îndemnat să îmbrace haina monahală¹³², fiind hirotonit preot chiar de către mitropolitul Teodosie, fapte

¹²⁸ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 31.

¹²⁹ PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 30. Cel care propune perioada după anul 1680 este Părintele Niculae ȘERBĂNESCU [vezi idem, „Antim Ivireanul, Mitropolitul Țării Românești – 275 de ani de la moartea sa martirică – (1716-1991), în *Biserica Ortodoxă Română* 119/10-12 (1991), p. 84], deși nu înclină spre această ipoteză, dar pe care Geanina Picioruș o ia în considerație ca pe singura care i se pare cu adevărat viabilă, coroborând toate informațiile de până acum (Picioruș, *Antim Ivireanul*, pp. 30-31, nota 101). În favoarea petrecerii unei perioade mai îndelungate în Țările Române, mai întâi în Moldova, stă și faptul că în primul document care reprezintă dovada stăpânirii limbii române de către Sfântul Antim Ivireanul, adică în *Postfața* cuprinsă în *Dumnezeiasca și Sfânta Evanghelie greco-română* (Θεῖον καὶ ἱερὸν Εὐαγγέλιον Ἑλληνοβλάχικον, București, 1693), sunt întâlnite unele fonetisme moldovenești, care nu vor mai fi regăsite în scrierile și tipăriturile ulterioare ale Sfântului Antim (PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, p. 30).

¹³⁰ Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 21; Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 16.

¹³¹ Vezi ȘERBĂNESCU, *Mitropolitul Antim Ivireanul*, p. 775; Arhim. Sofian BUGHIU, „Mitropolitul Antim Ivireanul (1650-1716), în *Biserica Ortodoxă Română* 118/7-12 (2000), p. 308. Alți cercetători consideră că Macarie a fost duhovnicul Sfântului Antim fie în Imperiul otoman, fie la București, vezi Arhim. Mihail Stanciu, *Originea Sfântului Antim Ivireanul*, p. 41.

¹³² ȘERBĂNESCU, *Mitropolitul Antim Ivireanul*, p. 775; Mazilu, *Introducere*, p. 11.

care explică trecerea celor doi în *Pomelnicul* Sfântului Antim Ivireanul, adică în *Așezământul* făcut de el pentru ctitoria sa, mănăstirea *Tuturor Sfinților*, trecând cu vederea alți binefăcători din timpul vieții sale, cum au fost, de pildă, patriarhul Dositei Notara și domnitorul Constantin Brâncoveanu¹³³.

Se recomandă, așadar, reținerea fără rezerve din *Scrisoarea* menționată a faptelor că Sfântul Antim a fost rob, precum și că s-a aflat în sfera de influență a patriarhului Dositei Notara, inițiatorul unui vaste mișcări de apărare a Ortodoxiei în fața propagandelor apusene din epocă¹³⁴. Această mișcare, integrată și în programul girat de către Domnia și Biserica din Țara Românească, l-a apropiat pe Sfântul Antim Ivireanul de domnitorul Constantin Brâncoveanu, mare sprijinitor al Ortodoxiei de pretutindeni¹³⁵. În aceeași *Scrisoare* către Sfântul Martir Ianache Văcărescu, patriarhul Hrisant mai scrie, referitor la Sfântul Antim, că *a plecat de la metania lui, a dezertat de la Sfântul Mormânt, a apostat de la metania lui*, fiind numit și *prietenul aghiotafit*¹³⁶, fapt care s-a petrecut, după opinia Arhimandritului Mihail Stanciu, în 1694, când Sfântul Antim Ivireanul a fost numit egumen la mănăstirea Snagov, semn că intrase în ascultarea deplină a mitropolitului Teodosie¹³⁷, ceea ce a provocat reacția patriarhului Dositei, care ar fi dorit chiar să-l caterisească¹³⁸.

5. Corelarea informațiilor cu activitatea tipografică desfășurată în Țara Românească, la începutul domniei Sfântului Constantin Brâncoveanu, îngăduie înlănțuirea mai multor șiruri de fapte, însă, la nivel de ipoteze: 1) Sfântul Antim Ivireanul s-a întâlnit cu domnitorul Constantin Brâncoveanu la București; domnitorul l-a chemat, probabil la sugestia patriarhilor greci amintiți mai sus, pentru a prelua, într-o primă etapă, conducerea secției grecești din tipografia domnească; dacă se acceptă că acest lucru, din cauza motivelor arătate mai sus, nu se putea petrece înainte de sfârșitul anului 1690 sau de jumătatea anului 1691, se deschide posibilitatea ca Sfântul Antim Ivireanul să fi

¹³³ Vezi PICIORUȘ, *Antim Ivireanul*, pp. 33-35; Mazilu, *Introducere*, p. 14.

¹³⁴ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 17.

¹³⁵ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 17.

¹³⁶ ANTIM, *Scrisori*, pp. 54, 56, 60, 63.

¹³⁷ Arhim. Mihail STANCIU, *Sfântul Antim Ivireanul*, p. 20, nota 21.

¹³⁸ ANTIM, *Scrisori*, pp. 54-55.

venit în Țara Românească în anul 1689 sau chiar înainte de anul respectiv, pentru dobândirea artei tipografice¹³⁹; 2) Sfântul Antim Ivireanul a venit la București încă din anul 1686, în timpul domnitorului Șerban Cantacuzino, însoțindu-l de la Iași pe ierarhul tipograf Mitrofan, astfel că ar fi putut participa la tipărirea *Bibliei de la București* (1688), dar acest fapt exclude prezența Sfântului Antim Ivireanul ca egumen al mănăstirii Cetățuia de lângă Iași; 3) acceptarea faptului că Sfântul Antim Ivireanul a fost egumen al mănăstirii Cetățuia, ceea ce deschide calea ipotezei că el ar fi venit în Moldova chiar din anul 1682, învățând sau desăvârșindu-și arta tipografică pe lângă ierarhul Mitrofan până în anul 1686, când acesta din urmă vine în Țara Românească; Sfântul Antim Ivireanul sosește la București în intervalul de timp după iulie 1689, când este pomenit ca egumen al mănăstirii Cetățuia, și înainte de alegerea ierarhului Mitrofan ca episcop al Buzăului (10 iunie 1691), perioadă în care și-ar fi putut cizela deprinderile de tipograf lângă ierarhul Mitrofan; 4) Sfântul Antim a fost în Țara Românească, într-o primă fază, în perioada 1686-1688, când, venit din Moldova, a participat la tipărirea *Bibliei de la București* (1688); Sfântul Antim revine în Moldova, unde ajunge să fie egumen al mănăstirii Cetățuia de lângă Iași, în perioada 1688-1689, iar după iulie 1689, la o dată necunoscută, revine la București, desăvârșindu-și arta tipografică lângă ierarhul Mitrofan până în iunie 1691, când acesta din urmă este ales episcop al Buzăului. Aceste fapte ipotetice includ și supozițiile, menționate în acest studiu, privind timpul și locul în care Sfântul Antim Ivireanul a primit tunderea în viața monahală.

Se constată, așadar, că nu s-a ajuns, în faza actuală a cercetărilor, la stabilirea momentelor exacte în care Sfântul Antim Ivireanul dobândește arta tipografică și este integrat în lumea tipografiei românești. Cu toate acestea, important rămâne aportul pe care el l-a adus în activitatea tipografică desfășurată mai ales în Țara Românească și la circulația cărții printre creștinii ortodocși de pretutindeni, cu toate funcțiile ei multiple din acel timp. De altfel, Sfântul Antim Ivireanul s-a distins, prin ampla sa activitate, ca un apărător al Bisericii lui Hristos și al învățăturii Sale, precum și ca un promotor al valorilor culturale și spirituale făurite de poporul român în creuzetul trăirii patristice a credinței ortodoxe, care purta valența identificării cu *legea strămoșească*.

¹³⁹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU (coord.), *Antim Ivireanul*, p. 17.

Baza liturgic-dogmatică a rugăciunii Bisericii și slujba pentru cei decedați

Pr. Asist. dr. Cosmin Santi

*Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației
Universitatea „Valahia” din Târgoviște*

1. Introducere

Credința naște unirea, comuniunea cugetării. Ea unește pe om cu Dumnezeu, ea unește în sine toate ființele morale (îngerii și sufletele), după mărturisirea Apostolului Pavel, care scrie: „Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt” (*Flp* 2, 10). Atât de strâns și de intim unește credința pe oameni, încât ar trebui să alcătuim, întocmai ca primii creștini, un singur suflet și o singură inimă. Credința creștinilor vii este aceeași cu credința morților. Noi credem în Domnul nostru Iisus Hristos, noi credem în viața viitoare, fericită sau plină de suferințe; cei repausați, asemenea nouă când trăiau pe pământ, credeau în toate acestea. Noi așteptăm învierea trupurilor înnoite și unirea lor cu sufletele, pentru învierea veșnică; tot așa, și repausații se așteaptă la asta. Prin urmare, credința produce unirea lumii de dincolo de mormânt cu lumea celor vii. Iubirea nemuritoare unește printr-o legătură eternă lumea de dincolo de mormânt cu lumea de aici, de jos. Moartea nu face altceva decât să întărească această legătură. Icoana persoanei iubite trecute în lumea nevăzută, viețuiește cu noi, în sufletul și în inima noastră. Această legătură a credinței ne unește cu

Hristos, dar și între noi. Această legătură puternică și indestructibilă a iubirii unește pe toți membrii Bisericii lui Hristos, pe aceia ai Bisericii luptătoare pământești cu aceia ai Bisericii cerești, precum și cu locuitorii iadului ce n-au ajuns încă la sfințenie, dar care n-au pierdut speranța Împărăției cerurilor¹. Pentru aceasta, să strigăm Domnului, zicându-I:

„Sfânt ești Doamne Dumnezeu nostru, Cel ce ai făgăduit ca Biserica Ta să o păzești neclintită până la sfârșitul lumii, spre a nu fi ea biruită nici de porțile iadului”².

Sufletul nevăzut, cu nevăzuta sa activitate, se manifestă în mod văzut în activitatea sa exterioară. Tot astfel este și cu unirea, cu raporturile sale cu lumea de dincolo de mormânt. Eternitatea este continuarea neîntreruptă și infinită a existenței. Izvorul vieții este Dumnezeu, iar viața sufletului este unirea sa cu Dumnezeu, căci fără Dumnezeu, sufletul nu are viață, este mort. Trupul este viu atâta timp cât este străbătut de suflet, așa cum sufletul este viu cât Dumnezeu locuiește în acel suflet. Starea sufletului dincolo de mormânt este continuarea stării sale pământești, de viață sau de moarte³.

„Viața în Dumnezeu și în harul Său pe pământ este începutul fericirii veșnice, în timp ce viața fără Dumnezeu și harul Său pe pământ este începutul suferințelor veșnice ale iadului. Viața celor ce se fac bineplăcuți lui Dumnezeu poartă întipărită unirea și raportul lor cu lumea de dincolo de mormânt. Viitorul nostru stă în prezent. Credința, unind prezentul cu viitorul, omenescul cu dumnezeiescul, produce pe pământ îngeri pământești și oameni cerești; în timp ce lipsa credinței produce morți vii. Cel ce a înviat în spirit pe pământ, a înviat pentru veșnicie, în timp ce acel care a murit în spirit pe pământ, a murit veșniciei”⁴. Așa cum veșnicia este un prezent continuu, omul este chemat să sfințească timpul, timpul care are o dimensiune eshatologică, care desăvârșește în Dumnezeu.

¹ Pr. MITROFAN, *Viața repausărilor noastre și viața noastră după moarte*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 1993, pp. 56-57.

² ***, *Acatistier*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, f.a., Acatistul Preasfintei Treimi, Condacele și Icoasele, Icosul al 9-lea, Stihira a VII-a, p. 50.

³ Pr. MITROFAN, *Viața repausărilor noastre...*, vol. I, p. 61.

⁴ Pr. MITROFAN, *Viața repausărilor noastre...*, vol. I, pp. 61-62.

„Sfânt, Sfânt, Sfânt ești Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce ai rânduit cu dreaptă judecata Ta nouă tuturor a ne întoarce în pământul din care suntem luați, și în ziua Învierii iarăși a ne scula”⁵.

Adeseori, omul este numit o lume în miniatură, în care toate membrele se află în perfectă armonie. Sufletul este unit cu trupul printr-o legătură misterioasă, iar ființa sa spirituală se găsește în perfect acord cu natura sa materială. Cuvântul lui Dumnezeu Însuși mărturisește despre legătura și raportul dintre suflet și trup, astfel: „Fața veselă este semn că inima întru cele bune petrece” (*Sir* 13, 31). Așa când spiritul este liniștit și trupul este în repaus, tot astfel când trupul este bolnav și sufletul este întristat⁶.

De aceea, despărțirea sufletului de trup în ceasul morții este un moment de tulburare a sufletului și de reală luptă, și rareori când cei care trec pragul morții, își regăsesc repede echilibrul, îndată după distrugerea structurii dihotomice a omului:

„Vai mie, înnegritule suflete! Până când de la răutăți nu te mai oprești? Până când zaci în lene? De ce nu-ți aduci aminte de înfricoșătorul ceas al morții? De ce nu te cutremuri cu totul de înfricoșătoarea judecată a Mântuitorului? Oare, ce vrei să răspunzi, sau cum vrei să dai seamă? Lucrurile tale stau de față, spre muștrarea ta, faptele tale te vădesc, pârându-te. Deci, o, suflete! Vremea a sosit, aleargă, apucă înainte și cu credință strigă: Greșit-am, Doamne, greșit-am Ție; dar știi, Iubitorule de oameni, bunătatea Ta; Păstorule cel bun, nu mă despărți pe mine de la starea cea de-a dreapta Ta, pentru mare mila Ta”⁷.

Cunoștința omului despre nemurirea sa se află ascunsă în adâncurile cugetării. „Preștiința nemuririi aparține întregii omeniri, căci primii oameni știau deja că erau nemuritori. Moartea le-a fost impusă, ca unor ființe nemuritoare, pentru pedepsirea greșelii. Dar, totuși există o analogie între imensa întindere a universului și această lume în miniatură care este omul. Lumea spirituală pe care o vom cunoaște după moarte este în relație cu lumea pământească, descoperindu-se

⁵ *** , *Acatistier*, Acatistul Preasfintei Treimi, Condacele și Icoasele, Icosul al 9-lea, Stihira a II-a, p. 49.

⁶ Pr. MITROFAN, *Viața repausărilor noastre...*, vol. I, pp. 64-65.

⁷ *** , *Triodul – care cuprinde slujbele bisericești de la Duminica Vameșului și Fariseului până la Sfânta Înviere*, Ed. IBMBOR, București, 2000, Duminica Lăsăturii sec de carne, la Vecernie-Sâmbătă Seara, la Stihovă, Slavă..., glasul al VIII-lea, pp. 40-41.

locuitorilor pământului prin părțile sale cele mai înalte și mai luminoase, ca din înălțimea unui tărâm superior, ca de altfel, și prin părțile sale întunecoase din străfundurile unui abis infernal; această lume trăiește în regiunile cerești și în regiunile subterane ale existenței ce corespunde cu viața morală a omului, prin cugetare: iubirea sau ura, binele sau răul”⁸, acest lucru arătând fără echivoc că structura omului îl face pe acesta să aparțină deopotrivă și teluricului sau temporalului prin trup și cerescului sau veșniciei prin suflet, chip al Creatorului.

Important este faptul că legătura dintre cei vii și cei morți pleacă încă de la legătura intrinsecă existentă în corpul omenesc, adică la cea dintre sufletul nemuritor plecat în locașurile cerești și trupul care se întoarce în pământul din care a fost luat. „Toate fazele la care este supus trupul în timpul și după descompunerea sa, toate aceste metamorfoze, nu se produc fără participarea sufletului. Trupul se curăță pentru spiritualizarea sa viitoare, sufletul asemenea, care în același timp ca și trupul, se coace pentru judecata care i se cuvine după felul său de viață pe pământ, pentru conștiința meritului său de fericire sau de veșnică suferință, cu însoțitorul său pământesc-trupul, transformat într-un nou trup spiritual. Pretutindeni este viață și creștere, nicidecum inerție greoaie. În lumea de dincolo de mormânt, pe pământ și sub pământ, peste tot, este lucrarea transformării pentru viața viitoare”⁹.

„Plângi suflete al meu mai înainte de ieșire, cazi către Ziditorul cu pocăință, adu-i lacrimi din toată inima, strigă lui Hristos cu umilință: greșit-am Ție, Cuvântule, primește-mă pe cel ce foarte am greșit, să nu te îngreșezi de mine, să nu mă treci cu vederea, dreptule Judecătorule, nici să nu mă trimiți în foc, Îndelung-Răbdătorule, pentru mare mila Ta”¹⁰.

În cartea a II-a a Macabeilor se vorbește despre existența și folosul rugăciunii pentru cei adormiți, legătură a celor vii cu cei adormiți: „Iar a doua zi, au venit cei ce erau cu Iuda, precum a fost rânduit ca să ridice trupurile celor omorâți și să le așeze cu rudeniile în părinteștile

⁸ Pr. MITROFAN, *Viața repausaților noștri...*, vol. I, pp. 65-66.

⁹ Pr. MITROFAN, *Viața repausaților noștri...*, pp. 66-67.

¹⁰ ***, *Octoiul Mare – care cuprinde slujba Învierii pe opt glasuri*, Tipografia cărților bisericești, București, 1952, Glasul al VI-lea, Marți seară, la Doamne strigat-am, Stihiri de umilință, Stihira a III-a, p. 501.

morminte. Și au aflat sub hainele fiecăruia din cei morți lucruri închinat idolilor Iamniei, de la care îi oprea legea pe iudei, și tuturor vădit lucru a fost că pentru atare pricină au căzut aceștia. Și toți binecuvântând pe Judecătorul cel drept, pe Domnul, cel ce arăta cele ascunse și întorcându-se la rugăciuni, s-au rugat pentru păcatul ce s-a făcut, ca de tot să se șteargă. Și făcând adunare de bani după numărul bărbaților, a trimis în Ierusalim, să aducă jertfă pentru păcat, foarte bun și cuvios lucru pentru socotința învierii morților! Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei ce mai înainte au căzut, deșert și de răs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți. Și a văzut că celor ce cu bună cucernicie au adormit, foarte bun dar le este pus. Drept aceea, sfânt și cucernic gând a fost că au adus jertfa de curăție pentru cei morți, ca să se slobozească de păcat” (2 Mac 12, 39-46). Acest text nu este altceva decât o prefigurare vechitestamentară a importanței cultului morților din creștinism.

Ordinea lucrurilor în viața actuală și vremelnică este cu totul opusă ordinii lucrurilor din viața viitoare, spirituală și veșnică: Căci se cade stricăciosul acesta să se îmbrace într-o nestricăciune și muritorului acesta să se îmbrace într-o nemurire” (1 Co 15, 53).

2. Legătura dintre cei vii cu cei adormiți; legătura veșnică a iubirii

Din trupul tainic al Domnului fac parte atât cei ce cred în El și se află în viață, cât și sfinții, care s-au mutat din această viață cu nădejdea moștenirii vieții veșnice, și îngerii. „Între lumea de după moarte și cea actuală este o strânsă comuniune a viilor cu cei adormiți, nu este o ficțiune sau un produs al fanteziei, ci un adevăr incontestabil, care-și are bazele sale puternice. Cu adevărat, moartea desparte pe cei morți de cei vii; dar ea îi desparte numai trupește, nu însă și duhovnicește. Legătura și comunicarea duhovnicească nu încetează și nu se întrerupe între cei ce continuă a vieții în această lume și cei ce au trecut în cealaltă”¹¹.

¹¹ S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, traducere de Clement I. Bontea, Ed. Bunavestire, Bacău, 2007, p. 84.

„Văzându-mă zăcând fără glas și fără suflare, plângeți și (rugați-vă) toți pentru mine, fraților și prietenilor, rudelor și cunoscuților, căci ieri vorbeam cu voi și fără de veste mi-a venit înfricoșătorul ceas al morții”¹².

„Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem” (Rm 14, 8).

Atât cei vii, cât și cei adormiți, sunt ai lui Hristos, pentru că și primii și ceilalți cred Într-Unul Domnul nostru, Dumnezeu al viilor și al morților, unul fiind harul Său a toate făcător, legătura dintre cei vii și cei adormiți fiind aici clar expusă și exprimată, cum, de altfel, constituie și baza întregii comunicări dintre cei rămași și cei plecați.

O altă bază a unirii, legăturii și comunicării viilor cu cei morți este însăși împărăția spiritual-morală, în a cărei alcătuire intră atât locuitorii lumii actuale, cât și a celei de după moarte. Nu se poate închipui o împărăție, o Biserică, o societate ai cărei membri spirituali-morali, care o constituie, să nu fie în unire, în legătură, în raport și în comunicare între ei¹³. De aceea, Biserica este în continuă legătură cu cei adormiți, mijlocește legătura dintre cei vii și cei adormiți, prin rugăciuni și mai ales prin Sfânta Jertfă din cadrul Sfintei Liturghii, unde la Proskomidie zice: „Pentru pomenirea și iertarea păcatelor tuturor celor din veac adormiți întru dreapta credință: ale strămoșilor, ale moșilor, ale părinților, ale maicilor, ale fraților, ale surorilor, ale fiilor și fiicelor, ale celor dintr-o rudenie și ale celor dintr-o semințenie cu noi și ale tuturor celor ce au adormit întru nădejdea învierii și a vieții veșnice; ale ctitorilor sfântului locașului acestuia; ale miluito-rilor și făcătorilor de bine; ale tuturor celor ce s-au ostenit și au slujit în sfânt lăcașul acesta: arhieriei, arhimandriți, ieromonahi, preoți, ierodiaconi, diaconi, monahi, monahii și slujitori; ale preabinecinstitorilor împărați, domnitori și dregători; ale fericitorilor patriarhi, ale ortodocșilor arhieriei și preoți; ale dreptmăritorilor creștini, pe care i-au acoperit apa, marea, râurile, izvoarele, bălțile, puțurile, sau războiul i-a secerat

¹² *** , *Molitfelnic, – care cuprinde slujbe, rânduieli și rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor*, Ed. IBMBOR, București, 2002, Rânduiala Însmormântării Mirenilor, Stihirile, Slavă..., glasul al VI-lea, p. 239.

¹³ S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, p. 85.

și cutremurul i-a cuprins, tâlharii i-au ucis și focul i-a ars, sau păsărilor, jigăniilor și la toată firea celor din mare s-au făcut mâncare; ale celor răpiți fără de veste; ale celor arși de trăsnete și ale celor înghețați în munți, pe cale, în loc pustiu și în sihăstrie; ale celor sfârșiți de întristare sau de bucurie; ale celor ce au pățimit în zile bune și în nenorocire; ale celor pe care i-a ucis calul, sau grindina, zăpada, ploaia înmulțită, cărămida și țărâna i-au împresurat și de năprasna au căzut; ale celor pe care i-au omorât băuturile otrăvitoare, înecările cu oase; ale celor loviți de tot felul de aruncare: a fierului, a lemnului și a oricărui fel de piatră; ale celor sfârșiți de chiotul tare, de alergarea grabnică, de palmă, de pumn, de lovitură cu piciorul, de ciumă, de foame, de sete, de mușcături înveninate, de înghițirea șerpilor, de călcarea cailor, de sugrumare de cel de aproape, sau marea sau pământul desfăcându-se i-a înghițit; și de toată vârsta: bătrâni, tineri, voinici, copilandri, copii, prunci fără de vreme, parte bărbătească și femeiască; și pe care nu i-am pomenit, din neștiință sau uitare, sau din pricina mulțimii numelor, Însuși îi pomeneste, Dumnezeuule, Cel ce știi numele și vârsta fiecăruia”¹⁴. Sfântul Apostol Pavel spune: „Ori de pătimește un mădular, pătimeșc toate măduarele împreună: ori de se slăvește un mădular, împreună se bucură toate măduarele” (1 Co 12, 26).

„Credința și iubirea sunt cele două planuri duhovnicești care unesc pe cei vii cu cei adormiți. Credința unește prezentul cu viitorul, cele văzute cu cele nevăzute. Credința unește pe om cu Dumnezeu Cel nevăzut, cu lumea nevăzută și cu frații săi, care au trecut în lumea nevăzută. Iubirea, care până într-atât ne unește pe pământ, încât suntem gata a ne jertfi viața pentru persoana iubită, există și dincolo de mormânt. Dragostea este nemuritoare, niciodată nu pierе (1 Co 13, 4-8). Fructul iubirii însă, se manifestă în compătimirea vie și interesul față de situația aproapelui. Dacă numai sufletul n-a pierdut iubirea dumnezeiască, fie el pe pământ sau dincolo de mormânt, el nu poate lipsi de a lua parte activă, de a trăi oarecum împreună cu sufletele ce

¹⁴ *** , *Liturgierul – care cuprinde dumnezeieștile liturghii ale sfinților noștri părinți: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, și Liturgia Darurilor mai înainte sfințite, precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, Dumnezeieștii Proscomidii, Liturghiei cu arhiereu etc.*, Ed. IBMBOR, București, 1995, *Rânduiala Dumnezeieștii Proscomidii, Rugăciunea de la a cincea prescură pentru cei adormiți*, p. 105.

îi sunt scumpe, ori în ce loc s-ar afla ele. Dreptii, trecând în lumea cealaltă, iau parte activă la nevoile fraților lor de pe pământ, ajutându-i prin rugăciunile lor către Dumnezeu și conlucrând la mântuirea lor. Despre aceasta ne asigură Apocalipsa, în care se spune că sfinții se roagă pentru cei vii, că sfinții strigă către Dumnezeu, cerându-i dreptate și răsplătire pentru dreptii persecutați pe pământ (Ap 11, 18; 6, 10). Sfântul Grigorie Teologul, în cuvântul ținut la înmormântarea Sfântului Vasile cel Mare, zice «Și acum el este în ceruri; acolo, după cum cred, aduce jertfă pentru noi și se roagă pentru popor, căci deși ne-a părăsit, nu ne-a părăsit de tot»¹⁵.

„Ca niște luminători în lume străluciți și după moarte, sfinților mucenici, lupta cea bună luptându-vă. Pentru aceasta, cei ce aveți îndrăzneală, rugați pe Hristos Dumnezeu, să se miluiască sufletele noastre”¹⁶. „Mucenicii Tăi, Doamne, în nevoințele lor, cununile nestricăciunii au luat de la Tine, Dumnezeu nostru; că având tăria Ta, pe tirani au surpat; zdrobit-au și ale demonilor neputințioasele îndrăzniri. Pentru rugăciuni-le lor, mântuiește sufletele noastre”¹⁷.

Iubirea de aproapele, cu care cei buni trec din această lume în veșnicie, se înflăcărează încă și mai mult dincolo de mormânt, pentru că acolo sufletul merge cu ceea ce a agonisit în lumea aceasta, conștiința sa fiind luminată într-un mod deosebit, văzând și realizând acum toate cele bune și cele rele săvârșite pe pământ. Acolo, acești oameni văd mai clar cât sunt de groaznice urmările provenite din pasiuni, obiceiuri lumești, ispitirile satanei. Ei văd și iau parte cu toată afecțiunea la toate ale noastre, ne doresc mântuirea și, dacă au îndrăzneală, se roagă Domnului Dumnezeu pentru a ne trimite ajutor. La rândul lor, viețuitorii de pe pământ își exprimă iubirea către cei adormiți prin rugăciunile și milosteniile ce le fac pentru păcătoșii din iad care, până la despărțirea lor de viața actuală, s-au pocăit, dar încă n-au reușit să aducă roade vrednice de pocăință, adică fapte bune. Astfel de păcătoși pocăiți, prin rugăciunile celor vii, pot primi ușurare

¹⁵ S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, pp. 90-91.

¹⁶ ***, *Triodul*, Stihiri de umilință, glasul al III-lea, Sâmbătă, la Utrenie, la Laude, Stihira a IV-a, p. 711.

¹⁷ ***, *Triodul*, Stihiri de umilință, glasul al IV-lea, Sâmbătă, la Utrenie, Sedealna I după întâia Catismă, Stihira I, p. 716.

sau chiar eliberare de lanțurile chinurilor. Necesitatea rugăciunii pentru adormiți este în afară de orice îndoială¹⁸, numai astfel primesc ușurare și speranță de izbăvire și îndreptare a stării lor.

„Sufletele pe care le-ai mutat din această lume trecătoare la Tine, odihnește-le, Doamne, ca un Atotputernic și însuși nemuritor; iartă-le, lasă-le, îndurate, cele lucrate de ei; miluiește, milostive, lucrurile mâinilor Tale, pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Unule Iubitorele de oameni”¹⁹. „Astăzi, credincioșii săvârșind pomenirea tuturor morților celor din veac, anume: a celor ce în credință au viețuit creștinește, să laudăm pe Mântuitorul și Domnul și să cerem cu dinadinsul ca să dea ei răspuns bun, în ceasul judecății, la Însuși Dumnezeu nostru, Cel ce va să judece tot pământul, dobândind cu bucurie starea cea de-a dreapta Lui, în partea dreptilor și în moștenirea cea luminată a sfinților; și să se facă vrednici împărăției Lui celei cerești”²⁰.

Prin urmare, sufletele, după ce au primit judecata particulară, nu sunt lăsate într-o stare de contemplare imobilă și individuală a esenței divine, ci sunt „așezate într-o comuniune de iubire cu Sfânta Treime și întreolaltă superioară celei de pe pământ. Ele văd fața lui Dumnezeu și se află neizolate între ele. Ele laudă împreună slava lui Dumnezeu și slujesc împreună înaintea tronului; iar Hristos le conduce la izvoarele vieții, adică tot mai adânc în iubirea Sa, din care sorb fără ca ea să sece vreodată. Nu este o contemplare nemișcată, ci o manifestare de iubire și din partea dreptilor și a lui Dumnezeu cel în Treime. Această comuniune, deși este de acum statornică, vrea să fie mereu mai adâncă, ceea ce este propriu comuniunii. Ea are o statornicie fiind comuniune, dar în același timp ca și comuniune are o mișcare în ea, spre o treaptă mai adâncă. Un mare salt în această mișcare se va realiza după judecata din urmă. Baza acestei mișcări stabile este dăruirea tot mai mare a lui Dumnezeu, prin energiile Sale ncreate. Dumnezeu nu stă pasiv în fața unei rațiuni care-L contemplă, ci Se comunică omului prin iubire, făcând simțită inițiativa Lui în actul nesfârșit al dăruirii de Sine. Ca Persoană, sau ca Treime de Persoane unite într-o supremă

¹⁸ S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, pp. 91-92.

¹⁹ ***, *Octoih Mare*, Glasul al IV-lea, Sâmbătă dimineată, după a doua Stihologie, Sedelele Mucenicilor, Stihira a II-a, p. 357.

²⁰ ***, *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Vecernie, Stihira I, glasul al VIII-lea, p. 25.

iubire, Dumnezeu este o adâncime de viață și de iubire, de care sufletul vrea să se împărtășească tot mai mult, iar Dumnezeu Se comunică tot mai mult, sufletul sporind nu numai în cunoaștere, ci în toată ființa sa, în unire tot mai adâncă, în asemănare tot mai mare, în îndumnezeire tot mai înaintată²¹.

„În ceasul cel înspăimântat, în ceasul cel înfricoșat, în ceasul osândirii judecându-mă eu, mântuiește-mă înțelepte, de îngrozirea ce mă așteaptă acolo, având ascultător al rugăciunilor Tale, ca un prieten, pe Mirele, pe Mântuitorul sufletelor noastre”²². „Când va fi să vii să faci judecată dreaptă, Preadreptule Judecător, șezând pe scaunul slavei Tale, rău de foc înfricoșând, va trage înaintea divanului Tău pe toți stând înaintea Ta puterile cerești, și oamenii cu frică vor fi judecați, fiecare precum a lucrat; atunci, să-Ți fie milă de noi, și să ne învrednicești, Hristoase, de partea celor mântuiți, ca un îndurat”²³.

Dar, în orice stare s-ar afla sufletele adormiților, amintirea lumii li se stinge aproape cu totul; nemaifiind supuse legilor existenței în trup, ele viază într-un fel cu totul nou și după o altă rânduială a timpului și spațiului, înstrăinate de lucrurile acestei lumi. Puterea de a le cunoaște însă n-o pierd. Ele dobândesc acum o nouă cunoaștere, limpede și profundă, a celor vii, sau cel puțin a celor apropiați sau care intră în legătură cu ei prin rugăciune. Este vorba de o cunoaștere spirituală, a realității spirituale a celor vii. Morții nu văd cum ne petrecem noi viața pământească de zi cu zi, ci cunosc starea, trăirile și nevoile noastre spirituale. Dacă pe cei din iad, care petrec în plâns și scârbă și în uitare a toate, încă îi chinuie grija de cei vii, ca nu cumva să aibă parte de starea lor nenorocită, cu atât mai mult dreptii din Rai doresc și se îngrijesc de mântuirea tuturor oamenilor de pe pământ.²⁴ Grija celor drepti plecați de aici pentru cei rămași în viață și mântuirea lor, se simte ca ajutor duhovnicesc primit fie chiar de la ei, prin insuflare de gânduri și fapte bune, prin călăuzire și ocrotire de

²¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 207-208.

²² ***, *Octoih Mare*, Glasul al III-lea, Marți dimineată, alt Canon al Cinstiului Înaintemergător, Peasna a 9-a, Stihira a IX-a, pp. 227-228.

²³ ***, *Triodul*, Duminica Lăsatului sec de carne, la Vecernie-Sâmbătă Seara, la Doamne strigat-am..., Stihira I, glas al VI-lea, p. 39.

²⁴ Jean-Claude LARCHET, *Tradiția Ortodoxă despre viața de după moarte*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Ed. Sofia, București, 2006, pp. 276-278.

rele, fie prin rugăciunea și mijlocirea lor pe lângă Domnul nostru Iisus Hristos, pe lângă Maica Sa sau pe lângă sfinți.

„Mucenicii Tăi, Doamne, cetelor îngerești urmând, ca și cum ar fi fost fără de trupuri, au răbdat chinurile, având în minte numai singură nădejdea bucurării de bunurile cele făgăduite. Pentru rugăciunile lor, Hristoase Dumnezeu nostru, dăruiește lumii Tale pace, și sufletelor noastre mare milă”²⁵.

„Dar, conform cuvintelor Creatorului nostru, Care a zis că nu este bine să fie omul singur, acesta are nevoie de comunicarea cu ființele spiritual morale, cu semenii săi, în împărăția spiritual-morală, care se întinde pe întreg pământul și în afară de el; de aceea, sufletele în privința cărora nu a fost pronunțată o sentință ultimă sunt în raporturi mutuale cu sufletele ce sunt încă pe pământ, precum și cu acelea ce sunt în rai. Însă sufletele osândiților nu pot comunica nici cu sfinții, nici cu sufletele păcătoșilor care nu sunt cu totul pierdute pentru Împărăția Cerurilor, căci aceste suflete osândite pentru veșnicie n-au avut, în timpul vieții lor pământești, nici o comunicare cu sufletele virtuozelor ale sfinților, nici cu sufletele nedesăvârșite. Manifestarea exterioară a sfinților către cei care sunt pe pământ prezintă perfecțiunea, în comparație cu manifestarea exterioară a sufletelor nedesăvârșite. Sufletele care aparțin acestor două stări de dincolo de mormânt și care au fost unite pe pământ prin legături de prietenie, de rudenie, de iubire, continuă să se iubească în mod sincer și cu mai multă putere decât în timpul vieții lor pământești. Pentru că ele își amintesc de aceia care au rămas pe pământ și continuă să-i iubească. Cunoscând viața celor vii, repausații iau parte la ea, se amărăsc de necazurile lor și se bucură de bucuria lor. Având un singur și același Dumnezeu, cei care au trecut la veșnicele lăcașuri speră în rugăciunile și mijlocirea celor vii și doresc mântuirea atât pentru ei înșiși, cât și pentru aceia ce trăiesc încă pe pământ, așteptând în fiecare clipă odihna din patria cerească. Dumnezeu este iubire (cf. I Ioan 4, 8), iar Domnul a zis că El este viața, deci viața este iubire, iar iubirea este viață. Deoarece viața este veșnică, ca și Dumnezeu, și iubirea trebuie să fie veșnică”²⁶.

²⁵ *** , *Triodul*, Stihiri de umilință, glasul al V-lea, Sâmbătă, la Utrenie, la Laude, Stihira a II-a, p. 723.

²⁶ Pr. MITROFAN, *Viața repausaților noștri...*, vol. II, pp 58-59.

Iubire neîncepută și eternă, Dumnezeu este Treime de Persoane ce vrea și poate să se dăruiască și altor persoane. Însuși specificul iubirii este acela de a fi prilej de dăruire, de împărtășire neconținută. Iubirea dintre persoanele divine este generoasă și capabilă să se răspândească. Manifestarea lui Dumnezeu în afară de Sine este însă un alt mod de existență al Sfintei Treimi, deosebit de cel al comuniunii treimice veșnice, este modul descoperirii bogăției inepuizabile de energii divine, prin care iubirea lui Dumnezeu devine accesibilă și altora. Astfel, pentru revărsarea Sa liberă, Treimea creează în afară de Sine și alte persoane, în stare să devină subiecte ale iubirii divine veșnice. Originea vieții este în iubire, iar nu invers²⁷.

„Unule bunele și izvorule al bunătății, pe cei ce întru credință și întru a Ta cunoștință și-au sfârșit viața, odihnește-i”²⁸. „Tu dreptate și sfințire nouă te-ai făcut, și mântuire sufletelor, că ne-ai adus Tatălui îndreptați și mântuiți, primind asupra-Ți datoria noastră cu care eram datori; și acum te rugăm, pe cei ce i-ai mutat, odihnește-i întru lumina și întru strălucirea dreptilor”²⁹. „Cela ce m-ai zidit din pământ, iar eu către pământ întorcându-mă ticălosul, Tu m-ai luminat, m-ai înnoit. Pentru rugăciunile Mucenicilor, sufletele celor adormiți odihnește-le”³⁰.

La rugăciunea pentru cei adormiți ca mijloc de legătură între vii și adormiți, ne îndeamnă tot iubirea creștină prin care noi toți ne unim în Iisus Hristos și constituim frăția duhovnicească. Cei adormiți sunt frații noștri, pe care Dumnezeu poruncește să-i iubim ca pe noi înșine (Mt 12, 31), căci Dumnezeu nu a zis să iubim pe oameni atâta timp cât trăiesc pe pământ, de aici reieșind faptul că Dumnezeu nu a limitat numai la viața pământească iubirea de aproapele, ci El voiește ca această iubire să treacă și dincolo de mormânt, în lumea dreptilor, unde nu mai este nici durere, nici suspin, ci lumină veșnică.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Ilie MOLDOVAN, *Iubirea, taina căsătoriei*, Teologia iubirii I, s.n., Alba-Iulia, 1996, p. 27.

²⁸ *** , *Octoiul Mare*, Glasul al IV-lea, Sâmbătă dimineață, Canonul, alt Canon al Morților, Peasna a 5-a, Stihira a IX-a, p. 361.

²⁹ *** , *Octoiul Mare*, Glasul al IV-lea, Sâmbătă dimineață, la Stihovă, Stihirile morților, Stihira a III-a, p. 366.

³⁰ *** , *Octoiul Mare*, Glasul al III-lea, Sâmbătă dimineață, alt Canon al morților, Peasna a 3-a, Stihira a VII-a, p. 266.

Porunca dragostei față de aproapele este fără dar și poate enigmatică. Mulți teologi și scriitori religioși au scris volume întregi despre aceasta, însă puțini s-au aplecat asupra ei în mod profund. Mai ales într-o epocă egoistă ca a noastră, epoca proverbialei generații eu, ne luăm prea multe libertăți cu această poruncă. Într-o vreme în care majoritatea oamenilor își iubesc, de fapt, familia, averea și, desigur, se iubesc pe ei înșiși mai mult decât pe Dumnezeu, egocentrism, este imposibil să înțelegem atât dragostea nemărginită a lui Dumnezeu, cât și dragostea pentru aproapele. Astfel se face că, de prea multe ori, dragostea noastră pentru Dumnezeu, dacă ea există, este abstractă, în timp ce dragostea pentru aproapele, o proiecție a dragostei de sine nelimitate, capătă dimensiunile iubirii pe care ar trebui să o avem pentru Dumnezeu. Dragostea pentru aproapele nu numai că este un tip de dragoste diferită de cea pe care o avem pentru Dumnezeu, dar este o dragoste care are limite clare. În forma sa adevărată, această iubire este evanghelică, ceea ce înseamnă că ea reproduce și imită preocuparea morală a lui Hristos pentru ucenicii Săi și a Apostolilor pentru primii creștini.

„Este o dragoste care pedepsește și care îndrumă și care totuși nu judecă și nu condamnă. Este o dragoste care iartă; este o dragoste liniștită și răbdătoare. Însă, dacă nu limităm dragostea pentru aproapele la granițele stabilite de Sfânta Scriptură, ea poate deveni patologică”³¹.

Iubirea aproapelui, izvorâtă din iubirea față de Dumnezeu, stă la temelia întregii vieți creștine. Ea trebuie să normeze relațiile creștinului cu toți semenii, fără nici o deosebire, deci și cu cei morți, după ce mai întâi, constituie singura atitudine cuvenită față de Dumnezeu, și prin Dumnezeu, și față de sine și de aproapele. Toate virtuțile creștinului trebuie să-și aibă izvorul în iubire, trebuie cultivate în duhul iubirii și trebuie să ducă la sporirea iubirii în inimile noastre. Iubirea aproapelui este esența trăirii creștine.

Mântuitorul Hristos și sfinții Săi ucenici și Apostoli mereu predica iubirea nemuritoare, în timp ce vorbeau celor vii despre iubire, dar și despre nemurirea sufletului, de viața veșnică și de însemnătatea

³¹ Arhiepiscopul HRISOSTOM DE ETNA, *Elemente de psihologie pastorală ortodoxă*, traducere de Daniela Constantin, Editura Bunavestire, Galați, 2003, pp. 100-102.

adevăratei iubiri. Ei ziceau că iubirea nu piere și că ea îl urmează pe om și dincolo de mormânt. Oamenii iubeau și iubesc pe acei care au trecut în lumea de dincolo. Această iubire pentru ce adormiți, obligă pe cei aflați în viața pământească să le dea cinstea cuvenită. Întotdeauna avem nevoie de mila lui Dumnezeu, în lumea aceasta dar și în cea viitoare, și pentru aceasta și noi trebuie să avem dragoste către aproapele nostru, atât pentru cei care mai sunt cu noi, dar și pentru cei de dincolo. Toți sunt vii înaintea lui Dumnezeu, iar noi trebuie să respectăm porunca iubirii eterne și nemuritoare. Hristos ne învață să ne rugăm unii pentru alții, căci fără iubire pentru aproapele nu există mântuire: „Iubiți-vă unii precum și Eu v-am iubit pe voi” (*In* 15, 12). Dacă dragostea și mila dau sufletului consolare, bucuria, alinarea, fie materială, fie morală, și produc, în același timp, mulțumire în sufletul celui care a făcut binele³², trebuie să constatăm din aceasta că rugăciunea pentru cei adormiți este cel dintâi și cel mai mare act de dragoste creștină.

„Adormind în groapă, Hristoase, ca un om, cu putere nebiruită ai înviat și ai ridicat împreună pe cei ce locuiau din veac în mormânturi. Pentru aceasta pe cei ce au adormit cu credință, odihnește-i întru veșnicile locașuri.”³³ „Săvârșind pomenirea tuturor celor adormiți în Hristos, să ne aducem aminte noi, credincioșii, și de ziua de apoi, și să rugăm pe Hristos pururea pentru aceia și pentru noi.”³⁴

Iubirea urmează sufletul în împărăția cerească, acolo unde fără de ea nimic nu poate pătrunde. Iubirea, sentiment dumnezeiesc sădit în sufletul nemuritor, îl însoțește pe om, după învățătura Sfântului Apostol Pavel, dincolo de mormânt. Noi, creștinii, suntem cu toții uniți, sub diferite raporturi, prin legăturile sfinte ale iubirii nemuritoare, inimile pline de această iubire continuă să ardă dincolo de mormânt pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Numai sufletele osândite pentru veșnicie, care sunt cu totul străine de acest sentiment, aceia ale căror inimi au fost totdeauna pline de ură, numai aceștia sunt cei care nu-și iubesc aproapele dincolo de mormânt. Ceea ce sufletul a

³² Protos. Olivian BINDIU, „Iubirea și credința fundamentele rugăciunii noastre, adresate lui Dumnezeu pentru ajutorarea celor adormiți”, în: *Mitropolia Olteniei*, XL (1988) 4, p. 79.

³³ ***, *Octoiul Mare*, Glasul al III-lea, Vineri seară, la Doamne strigat-am, Stihirile stăpânești, Stihira a III-a, p. 262.

³⁴ ***, *Penticostarul – adică sfintele slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica Tuturor Sfinților*, Ed. IBMBOR, București, 1999, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, la Utrenie, Luminândă, glasul al VI-lea, p. 310.

dezvoltat în el pe pământ, iubirea sau ura, aceea va duce cu sine în viața viitoare³⁵. Viața viitoare este reflexia vieții vremelnice, omul trecând în lumea veșnică cu lumina sau întunericul faptelor sale:

„Pomenește Doamne, pe cei ce în nădejdea învierii și a vieții veșnice au adormit, părinții și frații noștri, și pe toți care în cucernicie și în credință s-au săvârșit; și iartă lor toată greșeala cea de voie și cea fără de voie, cea cu cuvântul sau cu lucrul, sau cu gândul și-i așază pe dâșii în locuri luminoase, în locuri răcoroase, în locuri de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinul, unde cercetarea feței tale veselește pe toți sfinții Tăi cei din veac. Dăruiește lor și nouă împărăția Ta și împărțășirea bunătăților Tale celor negrăite și veșnice și desfătarea vieții Tale celei nesfârșite și fericite. Că tu ești viața și învierea și odihna robilor Tăi celor adormiți, Hristoase Dumnezeuul nostru, și Ție slavă înălțăm, împreună cu Cel fără de început al Tău Părinte și cu Preasfântul și bunul și de viață făcătorul Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”³⁶.

Mântuitorul ne învață să ne iubim unii pe alții, nu cu o iubire pământească, ci cu o iubire cerească, dumnezeiască, eternă. Rugăciunea pentru cei adormiți este rodul nemărginitei noastre iubiri față de ei. Cei care trăiesc pe pământ și care iubesc pe cei adormiți, nu pot lipsi de a lua parte la situația lor, de a compătimi suferințele lor și de a se bucura de binele lor. Ele plâng cu cei întristați și se bucură cu acei care sunt în veselie, după porunca dumnezeiască a iubirii. Când cei vii cunosc starea de păcat a celor ce nu mai sunt cu noi, ei se întristează. O inimă mahnită găsește mângâiere în credință, care dă posibilitatea de a ajuta pe cel adormit, de a-i ușura chinurile și de a se uni cu el dincolo de mormânt, în casa Părintelui Ceresc. O inimă plină de o adevărată iubire pentru cei adormiți, plină de credință în Domnul nostru Iisus Hristos, încurajată, prin cuvintele Mântuitorului, care afirmă că și dincolo de mormânt există iertarea păcatelor, se roagă pentru mântuirea adormitului în credință și speranță³⁷.

Așadar, Hristos, stăpânul vieții și al morții, „cel care stăpânește peste vii și peste morți” (*Rm* 14, 9) ne-a îndemnat la comuniunea dragostei tuturor membrilor Bisericii, vii și morți trupește, ca modalitate de trăire în spiritul poruncii Sale mântuitoare. Iubirea care

³⁵ Pr. MITROFAN, *Viața repausaților noștri...*, vol. II, pp. 59-60.

³⁶ ***, *Ceaslov*, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1993, Rânduiala Miezonopticii din toate zilele, Rugăciune, p. 29.

³⁷ Protos. Olivian BINDIU, „Iubirea și credința...”, pp. 80-81.

nu pierde niciodată și care poate lega pe toți într-o unire neîntreruptă de la Hristos până la sfârșitul veacurilor, este liantul nostru, al celor vii cu acei care au murit trupește, este mijlocul prin care păstrăm legătura cu toți membrii Bisericii din toate timpurile, este cheia care deschide ușa fericirii veșnice. Iubirea ne face solidari cu cei care au adormit în Domnul, membri ai Bisericii și să-i avem întotdeauna în gândurile noastre, dar mai ales atunci când înălțăm rugăciune către Dumnezeu, cerând pentru ei ietarea păcatelor pentru a se învrednici de starea celor dreupți³⁸. Astfel, rugăm pe Cel Care stăpânește peste cei vii și peste cei morți, să ierte pe cei ce au greșit în această viață zicând:

„Cel ce ești Stăpânul vieții și al morții, odihnește în locașurile sfinților pe aceștia pe care i-ai mutat din cele trecătoare, care strigă: pomenește-ne când vei veni întru împărăția Ta”³⁹.

Rugăciunile pentru cei adormiți sunt datoria noastră ca dovadă a iubirii față de aproapele, rugăciuni care reliefează cel mai bine comuniunea sfinților, această legătură spirituală, prin mijlocirea Bisericii, între noi și sfinți, precum și legătura noastră cu sufletele celor adormiți. În slujba înmormântării ne rugăm Domnului, cerând iertare, și chemând mila Sa pentru cel adormit, Îi zicem:

„Hristos să te odihnească în latura celor vii, și ușile raiului să-ți deschidă și moștenitor împărăției Sale să te arate, și iertare să-ți dăruiască de cele ce ai greșit în viață”⁴⁰.

3. Rugăciunea pentru cei adormiți, temei al iubirii eterne

Fiecare dintre noi dorește ca, după trecerea noastră din această viață, semenii noștri să se roage pentru noi și să nu ne uite. Dar ca să primim acest lucru, trebuie ca și noi, cât suntem în viață, să realizăm aceasta pentru cei repausați.

„Risipește, Mântuitorule, întunecarea inimii mele, care mi-au făcut vrăjmașii, și-mi dă ploii de lacrimi ale pocăinței, ca să-mi plâng greșelile mele cele multe, să-mi spăl toată întinăciunea ce-mi spurcă gândul, să

³⁸ Pr. Drd. Valeriu DRĂGUȘIN, „Rugăciunile pentru cei adormiți, în lumina Sfintei Scripturi”, în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986) 4, pp. 120-121.

³⁹ ***, *Molitfelnic*, Rânduiala Înმormântării Mirenilor, Fericirile, Stihira a II-a, glasul a VI-lea, p. 230.

⁴⁰ ***, *Molitfelnic*, Rânduiala Înმormântării Mirenilor, Fericirile, Stihira a IV-a, glasul a VI-lea, p. 230.

mă mântuiesc de întunecarea uitării, și să mă ridic spre înțelegerea bunătaților. Ia aminte spre mine și ascultă, curățește Doamne și scapă ticălosul meu suflet din patimile cele ce mă muncesc, ca să află întru Tine odihnă și să fac voile Tale”⁴¹.

Cel care pomenește pe cei repausați, va fi pomenit și el de Dumnezeu și de oameni, după trecerea din această viață. Este mare mângâierea, este mare recompensa aceluia care scapă pe aproapele său chiar din primejdia vremelnică. Nemaivorbind de recompensa viitoare a celui care face astfel de rugăciuni, nu folosește oare pentru noi, înaintea lui Dumnezeu chiar și în viața de aici? Nu de aceea, cei care iubesc pe răposați și fac pomeniri pentru ei, simt adesea, în timpul pomenirii, simțăminte neobișnuite, plăcute care le ușurează inima? Ajutoarele ce se pot da adormiților, de către cei vii sunt rugăciunile, pomenirile, mulțumirile, dar mai ales aducerea Jertfei celei fără de sânge. Rugăciunile pentru cei adormiți făcute de noi cu credință și iubire, în biserici și în case, trebuie să fie plăcute lui Dumnezeu, deoarece prin ele cerem un lucru foarte bun, cerem mântuirea sufletului creat după chipul lui Dumnezeu și răscumpărat prin Preacuratul Sânge al lui Hristos, Mântuitorul lumii, și prin urmare, scump lui Dumnezeu Însuși⁴².

„Mântuitorule, Cel ce ai răscumpărat pe oameni cu sângele Tău, și cu moartea Ta din moarte cu sângele Tău, și cu moartea cea amară ne-ai mântuit pe noi, și viața veșnică ne-ai dat cu învierea Ta, odihnește în dreapta credință, fie în pustie sau în cetăți, fie în mare sau pe pământ, fie în tot locul; pe împărați, pe arhieri și pe preoți, pe sihaștri și pe cei laolaltă adunați; și-i învrednicește împărăției Tale celei cerești”⁴³. „Pe cei ce i-ai luat din tot neamul și neamul, din împărați, din dregători sau din sihaștri, în credința cea dreaptă, Îndurate, izbăvește-i de chinul cel veșnic”⁴⁴. „Cel ce ai șters mai înainte umbra morții, răsărind ca soarele din mormânt, fii ai învierii și măririi veșnice fă, Doamne, pe toți cei ce au murit în credință”⁴⁵.

⁴¹ *** , *Octoiul Mare*, Glasul al V-lea, Luni seară, la Doamne strigat-am, Stihiri de umilință, Stihira I, p. 398.

⁴² S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, p. 94.

⁴³ *** , *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Vecernie, Stihira a II-a, glasul al VIII-lea, p. 25.

⁴⁴ *** , *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Utrenie, Canonul, glasul al VIII-lea, Cântarea a 5-a, Stihira a II-a, p. 31.

⁴⁵ *** , *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Utrenie, Canonul, glasul al VIII-lea, Cântarea a 8-a, Stihira I, p. 35.

Dar, Dumnezeu, Care nu voiește pieirea sufletului omului, dorindu-i mântuirea acestuia, zice: „Nu voiesc moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu” (Iz 33, 11).

Sfântul Apostol Petru, părăsind această viață, promite prietenilor săi că-și va aminti de ei după moarte: „Da mă voi sili ca, și după plecarea mea, să vă amintiți neconținut de acestea” (2 Ptr 1, 15). Chiar aceia care sunt în iad, ne iubesc și se ocupă de soarta noastră, în timp ce aceia ce sunt în rai se roagă pentru noi.

„Odihnește pe robii Tăi în locul celor vii, Doamne, de unde s-au depărtat durerea, întristarea și suspinarea; iartă-le ca un iubitor de oameni, cele ce în viață au greșit; că singur ești fără de păcat, și Stăpân al morții și al celor vii”⁴⁶. „Prealăudaților mucenici, pe voi pământul nu v-a acoperit, ci cerul v-a primit; deschis-s-au vouă ușile raiului; și înăuntru fiind, din pomul vieții vă îndulciți. Rugați-vă lui Hristos, să dăruiască sufletelor noastre pace și mare milă”⁴⁷.

Dacă cei din rai se roagă pentru noi, pentru cei din iad ne rugăm noi. Aceștia aflându-se în chinuri, au nevoie de ajutorul nostru. Au nevoie să mijlocim la Dumnezeu, prin rugăciuni, milostenii și jertfă liturgică, ușurarea și iertarea pedepselor lor. Ei singuri nu se mai pot ajuta, întrucât după moarte nimeni nu mai poate face nimic pentru mântuirea sa: „trebuie să fac, până este ziuă, lucrările Celui ce M-a trimis pe Mine; că vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze” (In 9, 4). De aceea, credincioșii se simt încă răspunzători pentru cei care au trecut la cele veșnice.⁴⁸

„Dumnezeu este atât de milostiv că nu lasă fără iubirea Lui acele suflete păcătoase care stau înaintea Lui cu credință slabă și nu numai cu începuturi de căință, suflete care nu-și întăresc credința, și nici nu se pocăiesc în timpul vieții lor pământești. Prin rugăciunile Bisericii, prin puterea jertfei celei nesângeroase, adusă pentru acești răposați, prin milosteniile date pentru ei, li se ușurează soarta. Acești păcătoși nu sunt lipsiți de nădejdea iertării și a bucuriilor veșnice”⁴⁹. „Adormind

⁴⁶ Triodul, Sâmbăta Lăsăturii Sec de Carne, la Utrenie, Luminânda, Slavă..., pp. 36-37.

⁴⁷ ***, *Penticostarul*, Joi în a doua săptămână după Paști, la Vecernie, la Stihovă, la Stihira Mucenicilor, glasul I, p. 76.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, „Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii”, în: *Studii Teologice*, XXII (1970) 1-2, p. 32.

⁴⁹ Pr. Drd. Alin Constantin BOC, „Sufletul după moarte în lumina revelației divine. Rolul Sfintei Biserici pentru mângâierea sufletelor celor adormiți în nădejdea Învierii”, în: *Mitropolia Olteniei*, LVII (2005) 1-4, p. 116.

în mormânt ca un om, ai înviat pe cei ce dormeau în mormânturi, ca un Dumnezeu, cu puterea Ta cea nebiruită, care aduc Ție cântare fără tăcere. Pentru aceea strigăm Ție, Hristoase Dumnezeule: pe cei de la noi mutați odihnește-i, unde este locul tuturor celor ce se veselesc întru Tine, ca să slăvească Dumnezeirea Ta”⁵⁰. „Hristoase, scapă de focul cel veșnic pe cei ce cu bună credință s-au mutat din viață, și le dă lor, Bunule, iertare datorilor și veșnică desfătare”⁵¹. „Făcând astăzi pomenirea tuturor celor ce au murit în dreapta credință din veac, Doamne, stăruitor strigăm Ție: Pe toți odihnește-i cu sfinții Tăi”⁵².

Rugăciunile și mijlocirile pentru cei adormiți sunt recomandate de Sfânta Scriptură. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă „pe toți să facă cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii” (1 Tim 2, 1).

Sfântul Ioan Gură de Aur își va povățui ascultătorii să se roage pentru cei adormiți:

„iar dacă cel mort este un păcătos să i se dezlege păcatele, iar de este un drept să câștige un adaos de plată și răsplată. Nu degeaba au rânduit Apostolii să se facă asupra Tainei celei înfricoșătoare pomenirea celor plecați. Știau că mult le folosește, multă binefacere aduce celor morți. Când stă poporul, plinătatea preoțească cu mâinile întinse și în față stă Jertfa înfricoșată, cum nu vor îndupleca pe Dumnezeu pentru cei adormiți? Dar aceasta numai pentru cei plecați în credință”⁵³.

Există astfel o singură temelie pe care se întemeiază rugăciunile Bisericii și ale familiilor pentru cei adormiți, anume acea dragoste nețărmurită a lui Dumnezeu față de om și a creștinului față de aproapele său. Este dragostea jertfelnică, prin care Dumnezeu, Părintele ceresc, acceptă pe fiul prin har, în împărăția Fiului Întrupat. Credem că aceste rugăciuni sunt de mare folos acelor care au trecut la cele veșnice, putându-i scoate din iad. Desigur, această acțiune a rugăciunii presupune nu numai o mijlocire pe lângă Creator, ci și o acțiune

⁵⁰ *** , *Octoiul Mare*, Glasul al III-lea, Sâmbătă dimineață, la stihoavnă, Stihirile morților, Stihirile stăpânești, Stihira a III-a, p. 274.

⁵¹ *** , *Octoiul Mare*, Glasul al VI-lea, Sâmbătă dimineață, alt Canon al morților, Peasna a 3-a, Stihira a X-a, p. 537.

⁵² *** , *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Utrenie, Canonul, glasul al VIII-lea, Cântarea a 5-a, Stihira I, pp. 30-31.

⁵³ Sfântul Ioan Gură de Aur apud Pr. Prof. Dr. Constantin CORNIȚESCU, „Judecata Particulară”, în: *Îndrumări Misionare*, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 875.

directă asupra sufletului, o trezire a puterilor sufletului, susceptibilă să-l facă demn de iertare. Rugăciunile noastre fac pe Dumnezeu să fie milostiv cu cei mai puțin păcătoși, dar această milostivire este și o urmare a schimbării interioare produsă în sufletele adormiților. Posibilitatea mântuirii unor păcătoși din iad, este dată nu prin meritele adormiților, ci prin rugăciunile celor vii. Hristos are puterea întregii lumii, are cheile morții și ale iadului. El vede strădania și iubirea celor vii față de cei adormiți, poate scoate din iad pe cei ce au decedat, și-i pot introduce în fericirea raiului, înainte de Judecata Universală⁵⁴.

„Pe cei ce au murit din întâmplări de năprasna, și din strigătul tare, și din alergare grabnică, de palmă, de pumn și de lovirea cu piciorul, Doamne al slavei, de vreme ce au adormit în credință, iartă-i în veci”⁵⁵. „Pomenește, Doamne, ca un bun sufletele robilor Tăi, și câte în viață au greșit iartă-le. Că nimeni nu este fără de păcat fără numai Tu, Cel ce poți și celor răposați a le da odihnă”⁵⁶. „Pe robii Tăi, care au trecut viforul vieții cel cu multă durere, îndreptează-i la limanul vieții, Stăpâne, ca să strige cu toți aleșii Tăi: Bine ești cuvântat, Dumnezeul părinților noștri”⁵⁷.

Rugăciunile pentru cei adormiți sunt expresia cea mai înaltă a comuniunii intime între Biserica luptătoare și Biserica triumfătoare. Ele ne mențin pe noi creștinii, strâns legați unii de alții, ca mădulare ale Trupului Tainic al Domnului (Biserica), ne determină să păstrăm specificul nostru, să fim întotdeauna noi înșine. Dovezi despre acest lucru găsim atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție. În Vechiul Testament se vorbește atât de rugăciunile pentru cei morți, cât și de ofrandele și postul în numele acestora. La *Fc* 28, 12, „și a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atinge cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea”, se amintește despre legătura dintre cer și pământ, și care nu este altceva decât

⁵⁴ Pr. Drd. Alin Constantin BOC, „Sufletul după moarte...”, pp. 117-118.

⁵⁵ ***, *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Utrenie, Canonul, glasul al VIII-lea, Cântarea a 8-a, Stihira a IV-a, p. 35.

⁵⁶ ***, *Triodul*, Sâmbăta dimineața în a doua săptămână a Sfântului și Marelui Post, la Tropare, Slavă... al morților, glasul al II-lea, p. 251.

⁵⁷ ***, *Triodul*, Sâmbăta dimineața în a cincea săptămână a Sfântului și Marelui Post, Canonul, Cântarea a 7-a, altă Patrucântare, Stihira a III-a, a morților, glasul al VI-lea, p. 458.

exprimarea ideii că între credincioși și Dumnezeu se poate stabili legătură prin rugăciune. În Noul Testament, ideea comuniunii strânse, prin iubire, a tuturor membrilor Bisericii, accentuează și mai mult puternica legătură dintre cei vii și cei adormiți. Mântuitorul a ascultat și a îndeplinit dorința celor care s-au rugat pentru cei adormiți, arătându-ne prin aceasta puterea Sa dumnezeiască și îndemnându-ne să urmăm exemplul. Din ziua morții Sale, urmată de învierea cea de a treia zi, El apare pentru totdeauna ca Stăpân peste cei vii și cei morți. Rugăciunile pentru cei adormiți s-au practicat încă din perioada Sfinților Apostoli (1 Co 15, 29). Avem mărturii că încă din perioada persecuțiilor, care au început încă din vremea apostolilor, creștinii fugeau în pustie, și în pădure, sau se ascundeau în catacombe. Acolo își săvârșeau slujbele, pomenind la Sfânta Liturghie pe mucenicii și mărturisitorii ale căror morminte simple îi înconjurau⁵⁸. În Biserica primelor secole, în prima parte a perioadei patristice, s-au obișnuit să se facă rugăciunile pentru cei adormiți ca o modalitate de exprimare a legăturii strânse între cele două aspecte ale Bisericii.

În Așezămintele Apostolice, între alte sfaturi în legătură cu pomenirea morților, găsim scrise următoarele:

„Să se pomenească ziua a treia a morților cu psalmi, cu citiri și cu rugăciuni, din pricina Celui ce a înviat a treia zi. Și în ziua a noua pentru pomenirea celor rămași în viață și a celor morți. Și în ziua a patruzecă după pilda veche, căci așa a jelit poporul pe Moise. Și ziua anului spre pomenirea lui. Și să se dea săracilor din cele ce au fost ale lui, ca să-l pomenească. Acestea însă, le zicem despre cei pioși, căci, cât privește pe nelegiuți, de ai da săracilor bunurile lumii, întru nimic nu-l vei ajuta, deoarece cui era dușmană dumnezeirea cât a fost în viață, vădit este că-i va fi și după moarte, pentru că la Dumnezeu nu este nedreptate, căci drept este Domnul și dreptățile iubește, și iară omul și fapta lui”⁵⁹.

În ceea ce privește folosul rugăciunilor, milosteniilor și jertfelor liturgice pentru cei adormiți în Domnul, Fericitul Augustin a scris următoarele:

⁵⁸ Pr. Drd. Valeriu DRĂGUȘIN, „Rugăciunile pentru cei adormiți...”, pp. 121-123.

⁵⁹ Pr. Dr. Gheorghe PASCHIA, „Comuniunea dintre vii și morți după epitafurile arheologice și cele contemporane”, în: *Studii Teologice*, XXX (1978) 1-2, p. 107.

„Sacrificiile aduse la altar și milosteniile nu sunt de folos în mod egal tuturor morților creștini. Pentru acei care au fost foarte buni, ele sunt dovezi ale recunoștinței; pentru acei care n-au fost foarte răi, ele sunt jertfe de iertare; pentru acei care au fost foarte răi, ele nu sunt de nici un folos, sunt totuși o mângâiere pentru cei vii; pentru cei care le sunt de folos, ele le aduc o deplină iertare de păcate sau cel puțin o ușurare de pedeapsă”⁶⁰.

Mărturii despre importanța care se punea pe rugăciunea pentru cei adormiți găsim într-o serie de epitafuri-rugăciuni, în majoritatea acestora cei vii se roagă pentru cei morți, și mai rar cei vii cer adormiților să se roage pentru ei. De exemplu pe un epitaf era înfățișat o rugăciune pentru prunci, care sunt socotiți fără de păcat, numiți îngerași, și se crede că împreună cu îngerii din cer, aceștia se roagă pentru cei rămași pe pământ:

„Căci al tău suflet tânăr, fără de păcat/ Către cer la înger zborul
acum și-a luat/ Bun și nevinovat îngeraș/ Iubit și scump copilaș/ Și te-
ai dus în lumea sfântă/ Unde numai îngerii cântă/ Ca să cânți și tu cu
ei/ Rugându-te pentru ai tăi”⁶¹.

Sfântul Grigorie cel Mare, răspunzând la întrebarea dacă este ceva care să le fie cu adevărat de folos sufletelor după moarte, învață:

„Sfânta Jertfire a lui Hristos, Jertfa noastră cea mântuitoare, este aducătoare de mari foloase sufletelor, chiar și după moarte, cu condiția ca păcatele lor să poată fi iertate în viața ce va să vină. De aceea, uneori sufletele morților se roagă să se săvârșească Liturghii pentru ei... Firește, este mai sigur să facem în timpul vieții ceea ce nădărdum că vor face alții după moartea noastră. Este mai bine să pleci de aici fiind liber, decât să cauți să te slobozești după ce vei fi înălțuit. Trebuie să disprețuim din toată inima această lume, ca și cum slava ei s-ar fi stins deja, și să aducem jertfa noastră de lacrimi lui Dumnezeu în fiecare zi, când jertfim Sfântul Său Trup și Sânge. Numai această jertfă are puterea să izbăvească sufletul din moartea cea veșnică, fiindcă ne înfățișează în chip tainic moartea Fiului Celui Unul-Născut.”⁶²

⁶⁰ Fericitul Augustin, *Enchiridion*, P.L. 40, col. 231-290 apud Pr. Dr. Gheorghe PASCHIA, „Comuniunea dintre vii și morți...”, p. 107.

⁶¹ Pr. Dr. Gheorghe PASCHIA, „Comuniunea dintre vii și morți...”, p. 111.

⁶² Sfântul Grigorie cel Mare, *Dialoguri IV*: 57, 60 apud Ierom. Serafim ROSE, *Sufletul după moarte*, traducere de Dana Cocargeanu, Ed. Sofia, 2007, p. 214.

Tot în sprijinul celor adormiți, vine din partea celor vii milostenia sau împărțirea bunurilor pământești săracilor, aproapelui nostru. Acest mijloc contribuie deopotrivă la fericirea dreptilor, pe de o parte că mulțumind pe săraci, noi sporim prin aceasta numărul oamenilor care se roagă lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletului răposatului, iar pe de altă parte, prin aceea că făcând milostenie în numele lui Hristos, noi îndeplinim prin aceasta una din principalele Lui porunci. Prin aceasta noi ajutăm și mângâiem pe frații pe care El îi iubește⁶³, și astfel sporim dragostea între oameni, pentru că El ne-a făcut dăruitori ai darurilor Sale:

„Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce stăpânești peste cei morți și peste cei vii, Care dai hrană celor flămânzi și îmbrăcăminte celor goi, binecuvintează hainele acestea ca să le poarte cei ce le vor îmbrăca, iar pe adormitul robul Tău, îmbracă-l în veșmântul nestricăciunii și în haină înfrumusețată cu lumină și-l așază în locașul Tău, ca să se bucure în veci întru desfătarea bunătăților Tale și întru odihnă. Binecuvintează, Doamne, și celelalte lucruri câte se vor împărți pentru adormitul robul Tău, ca să-i fie lui de pomenire și spre iertarea păcatelor. Dăruiește, Doamne, sănătate și celor ce vor purta aceste daruri de haine, spre pomenirea numelui adormitului. Dăruiește și adormitului răspuns bun la înfricoșătoare judecata Ta; ușurează-l, Doamne, de păcatele ce a făcut cu fapta, cu cuvântul sau cu gândul. Că numai Tu singur ești fără de păcat, Hristoase Dumnezeul nostru, și Ție slavă înălțăm, Tatălui, și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”⁶⁴.

Dar mijlocul cel mai important prin care putem realmente salva suflete din iad, rămâne întotdeauna Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie pentru cei răposați, sau aducerea Jertfei celei fără de sânge pentru mântuirea lor. Acest mijloc al Bisericii este cel mai puternic și cel mai eficace pentru a chema mila divină asupra celor adormiți. „Aici, la Liturghie, însuși Domnul, în mod tainic, Se junghie pe jertfelnic și, prin aceasta, mila Sa dumnezeiască voiește a ierta păcatele răposatului, pentru care mijlocește cel mai mare Mijlocitor și pentru care se aduce cea mai sfântă și mai puternică jertfă. Părticelele scoase din

⁶³ S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, p. 95.

⁶⁴ *** , *Molitfelnic*, Litia mică pentru morți, Rugăciunea care se citește de către preot la împărțirea hainelor și a altor lucruri pentru cei adormiți în Domnul, pp. 346-347.

prescură la dumnezeiasca proscomidie pentru pomenirea sufletelor celor adormiți, se pun în Sângele dătător de viață al lui Hristos, după care preotul zice: «Spală Doamne, păcatele celor ce s-au pomenit aici, cu cinstit Sângele Tău, pentru rugăciunile sfinților Tăi» și Sângele lui Hristos curăță orice păcat. Sfânta Biserică mai pomenește pe cei adormiți în mod deosebit, la ectenia după Evanghelie și după sfințirea Darurilor⁶⁵, la diptice: „Pentru iertarea păcatelor și odihna sufletelor robilor lui Dumnezeu, în loc luminat, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea; odihnește-i, Dumnezeul nostru, și-i sălășluiește pe dâșii unde strălucește lumina feței Tale”⁶⁶.

Sufletele dezlegate de trupuri au ceva mai prielnic pentru sfințire decât cele ce încă trăiesc în trup. Într-adevăr, prin rugăciunile preoților și prin mijlocirea Sfințelor Daruri, ele se curățesc cu adevărat și primesc iertarea păcatelor ca și cei vii. Dar în afară de aceasta, ele nu mai păcătuiesc cu nimic și n-adăugă nici o vină la cele vechi, după cum se întâmplă cu cei mai mulți dintre cei vii⁶⁷; ele sunt fie curate de orice vină, fie măcar scutite de a mai păcătui vreodată.

„Sufletele pe care le-ai mutat din cele trecătoare la Tine, odihnește-le, Doamne, ca un milosârd și Atotputernic, Hristoase Dumnezeul nostru”⁶⁸. „Pe credincioșii care în sfințenie au părăsit viața și s-au mutat la Tine, Stăpâne, primește-i cu blândețe, odihnind, ca un îndurat, pe cei ce Te preaînaltă în toți vecii”⁶⁹.

Concluzii

Biserica se roagă pentru sufletul celui plecat dintre noi în perspectiva eshatologică a ușurării pedepsei și milostivirii Judecătorului la definitivarea sentinței. Viața creștină înflorește în cultul morților, cei vii ostenind mereu și pentru ei și pentru cei adormiți.

⁶⁵ S.A. ARHANGHELOV, *Tainele vieții viitoare*, pp. 96-97.

⁶⁶ ***, *Liturghierul*, Rugăciunea pentru cei morți de la Diptice, p. 156.

⁶⁷ Jean-Claude LARCHET, *Tradiția Ortodoxă...*, p. 282.

⁶⁸ ***, *Triodul*, Stihiri de umilință, glasul al IV-lea, Sâmbătă, la Utrenie, Sedealna I după întâia Catismă, Slavă... a morților, p. 717.

⁶⁹ ***, *Penticostarul*, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, Rânduiala Panihidei, Canon al morților-alcătuire a lui Teofan, Cântarea a 8-a, Stihira a II-a, glasul al VI-lea, p. 303.

„Neamul omenesc a fost rechemat din stricăciune la nestricăciunea cea nepieritoare, fiind spălat cu sângele cel vărsat din coasta Ta, Mântuitorule, cu care ne-ai spălat de neascultarea strămoșului. Pentru aceasta Ție ne rugăm: Odihnește pe cei ce s-au mutat în corturile cele veșnice, în cetele mucenicilor Tăi.”⁷⁰ „Binevoiește, Hristoase, ca acei ce s-au mutat în credință să aibă parte de strălucirea Ta cea luminoasă și dumnezeiască, dăruindu-le odihnă în sânurile lui Avraam, ca un singur îndurat, și învrednicindu-i de fericirea cea veșnică.”⁷¹

Întreg cultul ortodox este unul eshatologic, care se îndreaptă atât către credincioșii din Biserica Luptătoare, cât și către cei din cea Triumfătoare, rugăciunea pentru cei adormiți fiind o pecete autentică și importantă a Bisericii noastre.

La Liturghie toată comunitatea, sau toată Biserica se aduce pe sine în Hristos ca jertfă curată Tatălui, toată se predă Tatălui, răspunzând apelului Lui la iubire și împlinind dialogul cu Tatăl așa cum a voit El. Dar comunitatea unită cu Hristos are legați de ea în dialogul amintirii și pe cei adormiți ai ei; și-L roagă și prin cuvinte pe Hristos, în dialogul ei cu El, să-i primească și pe ei, prin amintire, în legătură cu El și să-i ofere Tatălui, sau să-i unească cu Tatăl, prin predarea Sa Tatălui împreună cu ei”⁷².

Jerfta lui Hristos se extinde la toți oamenii, inclusiv la cei adormiți, oferindu-Se neîncetat tuturor, ținându-i pe toți în legătură cu Sine, în dialogul aducerii lor la Tatăl împreună cu Sine, fiind izvorul sobornicității Bisericii.

„Mântuitorule, cel ce cu sângele Tău ai răscumpărat pe oameni și cu moartea Ta ne-ai izbăvit pe noi din moartea cea amară, și viața veșnică ne-ai dat cu Învierea Ta, odihnește, Doamne, pe toți cei adormiți în dreapta credință: în pustii sau în cetăți, pe mare, ori pe pământ, sau în tot locul; pe cârmuitori, pe arhierei, pe preoți, pe sihaștri și pe cei din lume, de toată vârsta și din tot neamul, și fă-i pe ei vrednici de împărăția Ta cea cerească”⁷³. „Izbăvește-i de focul cel

⁷⁰ *** , *Triodul*, Stihiri de umilință, glasul al IV-lea, Sâmbătă, la Utrenie, la Stihoavnă, Slavă..., p. 718.

⁷¹ *** , *Penticostarul*, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, Rânduiala Panihidei, Canon al morților-alcătuire a lui Teofan, Cântarea a 9-a, Stihira a II-a, glasul al VI-lea, p. 303.

⁷² Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 224.

⁷³ *** , *Penticostarul*, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, la Vecernie, la Doamne strigat-am..., Stihiri ale morților, Stihira a II-a, glasul al VIII-lea, p. 298.

înfricoșător pe credincioșii cinstitei Tale Biserici, Iubitorule de oameni, și mântuiește soboarele călugărilor, mulțimea preoților, cetele dumnezeieștilor Tăi slujitori; și pe toți îi învrednicește slavei Tale celei de negrăit, ca să Te laudăm în toți vecii”⁷⁴.

Sufletele păcătoșilor pot primi ușurarea chinurilor lor prin bună-tatea nesfârșită a Domnului, prin mijlocirea rugăciunilor preoților și a faptelor de milostenie făcute în numele lor, dar, mai cu seamă, prin puterea Jertfei celei nesângeroase, oferită de preotul slujitor pentru fiecare creștin în particular, și pe care Biserica Apostolică o oferă în fiecare zi pentru noi toți.

Cultul pentru cei adormiți, ca și pomenirile de tot felul, sunt închinare vieții de dincolo. Hristos, fiind plinirea credinței noastre (*Evr* 1, 1-2), calea, adevărul și viața (*In* 14, 6), noi suntem datori să apărăm, să conservăm și să oferim viața lui Dumnezeu, ca dar al Său. Pentru aceasta, sinucigașilor li se refuză depunerea în biserică și slujba înmormântării ca și cei ce s-au revoltat împotriva vieții, împotriva lui Dumnezeu și au săvârșit păcat împotriva Duhului Sfânt (*Mc* 3, 29). Deși morților li s-au descompus trupurile, sufletul acestora trăiește sau este chinuit, după poftele trupului și a sufletului (*Lc* 16, 22-31). Moartea este un accident al vieții în timp, nu are veșnicie. Mai mult, izvorul vieții este Dumnezeu cel adevărat – viu și veșnic (*Ap* 4, 10-11). Sufletele creștinilor pecetlui-te de prima înviere (Botezul) fac parte din Biserica văzută, iar cele trecute dincolo, prin moartea întâi (*Evr* 9, 27) fac parte din Biserica nevăzută, triumfătoare (*Rm* 14, 7-9; *Ef* 1, 9-10, *Flp* 2, 10-11), dacă au lucrat cât a fost ziuă, adică în trup (*In* 9, 4). Cei vii se pot ruga pentru cei plecați dincolo (*In* 14, 13-14). Adevărații creștini simt nevoia legăturii cu frații lor prin rugăciune, prin pomeniri și slujbe speciale și au obligația firească să-i pome-nească pe cei adormiți (*1 Tim* 2, 1); în special, creștinii înduhovniciți se pot ruga, fiindcă mult poate rugăciunea dreptului (*Iac* 5, 16), iar dincolo, dreptului se cuvine laudă (*Rm* 6, 7) și de la cei rămași. Pome-nirile și rugăciunile pentru cei adormiți sunt mai ales o dovadă a dragostei de aproapele, fiindcă toți suntem pecetluiți în Hristos, iar

⁷⁴ *** , *Penticostarul*, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, la Utrenie, Canoanele-alcătuire a lui Arsenie, Cântarea a 8-a, Stihira a II-a, glasul al VI-lea, p. 309.

harul face începutul mântuirii (Ioan 1, 17). Creștinii rugători săvârșesc totul în perspectiva judecății de apoi (Mt 25, 35-36, 42-43; 1 Co 13, 8, 13).

„Săvârșind pomenirile celor ce au murit în dreapta credință, din veac, strigăm: Bine ești cuvântat în veci, Doamne, Dumnezeuul părinților noștri”⁷⁵. „Mulțimile bărbaților și ale femeilor, ale pruncilor și ale bătrânilor, ale robilor săraci și ale bogaților, care cu credință s-au mutat de aici la Tine, odihnește-i și îi mântuiește, ca pe un lesne-lertător”⁷⁶. „Mântuiește, o, Stăpâne Hristoase! Mântuiește, miluiește și odihnește sufletele credincioșilor Tăi, cei ce și-au sfârșit viața, în orice chip, cu credință, în orice loc și latură, și-i izbăvește din gheena și din amărăciunea chinurilor, ca să Te laudăm pe Tine în toți vecii”⁷⁷.

⁷⁵ *** , *Triodul*, Sâmbăta Lăsatului Sec de Carne, la Utrenie, Canonul, glasul al VIII-lea, Cântarea a 7-a, Stihira I, p. 34.

⁷⁶ *** , *Penticostarul*, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, la Utrenie, Canoanele-alcătuire a lui Arsenie, Cântarea a 5-a, Slavă..., glasul al VI-lea, p. 307.

⁷⁷ *** , *Penticostarul*, Sâmbătă în săptămâna a șaptea după Paști, la Utrenie, Canoanele-alcătuire a lui Arsenie, Cântarea a 8-a, Stihira a III-a, glasul al VI-lea, p. 309.

Secțiunea
Muzicologie și Artă

Contexte nonformale de învățare a muzicii bisericești. Analiză de caz: oferta noilor media

Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu

*Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca*

Arhid. dr. Daniel Mocanu

Seminarul Teologic Ortodox, Cluj-Napoca

Creșterea numărului metodelor alternative de învățare a muzicii bisericești, prin dezvoltarea unor soft-uri, prin apariția unor biblioteci virtuale și prin lecțiile on-line, reprezintă o adevărată provocare atât pentru cei dornici să-și însușească cunoștințe teoretice și competențe practice în performarea muzicii, cât și pentru profesorii care trebuie să-și adapteze mereu metodele de predare-învățare-evaluare la oferta noilor media.

Potrivit temei generale a Simpozionului *Educație și mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spațiul viu al Tradiției*, obiectivul prezentei cercetării este acela de a evidenția câteva dintre contextele nonformale de învățare a muzicii bisericești, prin intermediul unei analize de caz, focalizată pe oferta noilor media, din spațiul virtual al site-urilor românești. Radiografierea ofertelor noilor media are drept scop catalogarea principalelor site-uri dedicate muzicii bisericești, prezentând date generale despre conținutul acestora.

Sintagma *educație nonformală* este asociată, în literatura de specialitate, conceptului de *învățare pe tot parcursul vieții* (en. *lifelong learning*) și accentuează importanța instruirii care se petrece dincolo de cadrul

formal al sistemului de învățământ, fie că se desfășoară în alte spații decât cele ale școlii, fie că se realizează prin activități care nu fac obiectul curriculum-ului școlar, dar care răspund nevoilor și intereselor de cunoaștere și de dezvoltare ale unui grup¹.

Procesul de predare-învățare se realizează, în prezent, și prin intermediul rețelelor electronice, prin implicarea noilor tehnologii comunicaționale și multimedia. Astăzi, tot mai mulți oameni aleg să-și completeze cunoștințele sau să deprindă unele noi prin intermediul calculatorului, departe de un cadru educațional instituționalizat. La nivelul Comisiei europene (AFEC-Info, 2004), acest tip de educație a fost definit prin sintagma *e-Learning*, care definește procesul de „utilizare a noilor tehnologii multi-media și a Internetului pentru a ameliora calitatea învățării, facilitând accesul la resurse și servicii precum și schimburile și colaborarea la distanță”².

Metodele educației nonformale încep să fie tot mai vizibile și în câmpul disciplinar al cântării bisericești românești, existând o serie de comunități virtuale care au ca miză învățarea acestora: portal-uri, forum-uri de discuții, chat-uri pentru comunicarea sincronă, weblog-uri. Dintre toate acestea, weblog-urile sunt cele mai numeroase, deoarece ele prezintă instrumente Web suficiente pentru dezvoltarea unei comunități virtuale simple, bazată pe discuții în jurul unui subiect. În cele mai multe cazuri, weblog-urile sunt folosite și pe post de baze de date, indexând numeroase tipărituri și manuscrise de muzică psaltică, cărți liturgice și articole de specialitate.

În decursul cercetării noastre, am analizat oferta media privind cântarea bisericească ortodoxă românească, catalogând weblog-urile de informare și de exersare a muzicii bisericești, bibliotecile virtuale, forum-uri de discuții și filmulețe cu exerciții practice pe Youtube, în limba română.

Între weblog-urile catalogate enumerăm: *Muzica bizantină*³, *Psaltii catedralei patriarhale*⁴, *Grupul psaltic Macarie Ieromonahul*⁵, Pagina coor-

¹ P.H. COOMBS, C. PROSSER and M. AHMED, *New Paths to Learning for Rural Children and Youth*, International Council for Educational Development, New York, 1973, p. 24.

² Prof. univ. dr. Constantin CUCOȘ, *Informatizarea în educație. Aspecte ale virtualizării formării*, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 43.

³ <https://muzicabizantinablog.wordpress.com/>

⁴ <https://psaltiiatedraleipatriarhale.wordpress.com/>

⁵ <http://www.macarieieromonahul.ro/indexm.php>

donată de Arhid. lector asociat dr. Adrian Mazilita: *Sinaxar*⁶, *Robii Domnului*⁷, *Byzantion*⁸.

Baze de date/Biblioteci virtuale cu conținut muzical bisericesc: *Moștenirea psaltichiei*⁹, *Muzica bizantină*, *Robii Domnului*, *Mănăstirea Stavropoleos*¹⁰, *Megaisonblogpost*¹¹.

Forum-uri de discuții: *Pelerin ortodox. Articole despre muzica psaltică*¹², *Comunitate. Creștin Ortodox*¹³.

Lecții on-line și exemplificări ale unor partituri psaltice pe canalul media Youtube.

Analizând conținuturile acestor site-uri am constatat că mizele dezvoltării comunităților virtuale, potrivit administratorilor de web, sunt următoarele:

a) Popularizarea unei tradiții culturale:

„Să valorifice această moștenire artistică, acest tezaur de cultură veche românească și să-l pună la dispoziția tuturor celor care vor să-l cunoască”¹⁴.

„Blog făcut din dragoste pentru marile comori ale ortodoxiei și dedicat studierii muzicii psaltice – muzica bizantină tradițională a Bisericii Ortodoxe”¹⁵.

b) Punerea la dispoziția utilizatorilor a unor instrumente de e-learning:

„Să ofere informații iubitorilor de muzică psaltică bizantină și pentru cei care doresc să aprofundeze acest gen de muzică. Pagina web a fost creată pentru ca utilizatorii să aibă acces la aspecte de teorie din muzica psaltică bizantină”¹⁶.

Cine sunt administratorii acestor pagini web și ***ce competențe*** didactice au aceștia în predarea muzicii bisericești?

⁶ <http://www.sinaxar.ro/psaltica.htm>

⁷ <http://robiidomnului.blogspot.ro/p/partituri.html>

⁸ <http://www.byzantion.ro/>

⁹ <http://mostenireapsaltichiei.weebly.com/>

¹⁰ <http://www.stavropoleos.ro/biblioteca-digitala/psaltichie/>

¹¹ <http://megaison.blogspot.ro/>

¹² <http://acvila30.ro/category/ortodoxie/muzica-psaltica/>

¹³ http://www.crestinortodox.ro/comunitate/browse_music.php

¹⁴ <http://mostenireapsaltichiei.weebly.com/>, 06.11.16

¹⁵ <https://muzicabizantinablog.wordpress.com/>

¹⁶ <http://www.macarieromonahul.ro/prezentare.php>, 10 11 2016

Majoritatea administratorilor se prezintă drept iubitori de muzică psaltică. Ei sunt absolvenți ai Seminariilor sau Facultăților de Teologie din cuprinsul Patriarhiei Române, foști sau actuali cântăreți în formații de muzică psaltică (Byzantion, Robii Domnului, Nectarie Proto-psaltul, Evloghia, Psalmodia, Tronos). Dintre cei care își descoperă identitatea, îi amintim pe:

- Adrian Butuc, protopsalt la Paraclisul Catedralei Mântuirii Neamului, conducător al grupului psaltic Anastasis, administrator al blogului *Moștenirea Psaltichiei*.
- Arhid. lector asociat dr. Adrian Mazilița, cadru didactic asociat la catedra de muzică a Facultății de Teologie din Craiova, administrator al unei pagini web de învățare a muzicii psaltice: *Sinaxar*.
- Diacon Alexandru Grigoraș (teolog, psalt în mai multe formații de muzică psaltică; una din atribuțiile pe care le are în cadrul grupului psaltic „Byzantion” este aceea de a edita în format electronic partituri și cărți de muzică de tradiție bizantină), *administrator blog Robii Domnului*.
- Adrian Sîrbu, absolvent al Seminarului Teologic Ortodox „Sf. Vasile cel Mare” din Iași, licențiat al Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, al Facultății de Compoziție, Muzicologie, Pedagogie Muzicală și Teatru din cadrul Universității de Arte „George Enescu” din Iași și al cursurilor de Master „Filosofie creștină și Dialog cultural” din cadrul Facultății de Filosofie din cadrul Universității „Al. I. Cuza” din Iași. Administrator și președinte al Asociației culturale Byzantion.

Ce conțin aceste site-uri? Succinte precizări cu privire la informațiile transmise

1. *Date despre grupurile din care fac parte administratorii.* În cadrul fiecărui site regăsim numeroase informații despre modul în care au luat ființă și despre membrii grupurilor care performează piesele postate pentru studiul muzicii bisericești. Apoi mai regăsim liste cu premiile și distincțiile obținute la diferite festivaluri și concursuri naționale și internaționale și date despre concertele susținute.

2. *Informații privind diferite aspecte din evoluția muzicii psaltice.* În această secțiune am descoperit foarte multe informații cu privire la biobibliografiile unor protopsalți români, articole cu caracter istoric privind evoluția muzicii bizantine și articole de muzicologie traduse din alte limbi.

3. *Baze de date.* Oferta acestor bloguri este una impresionantă, ele adună la un loc toate cărțile care se regăsesc în mediul online, preluate de pe diferite pagini web: Google books, Scribd, Megaison.blogpost sau alte baze de date în limba greacă și engleză. De regulă, sunt adunate aproape toate materialele ce se găsesc în mod gratuit pe internet, grație amabilității altor iubitori de muzică bizantină, care le-au scanat și încărcat pe diferite site-uri.

Cel mai complex blog, *Muzica Bizantină*, adună într-o singură pagină web resursele de pe toate site-urile și weblog-urile românești. E vorba de copii electronice ale tipăriturilor grecești (Anastasimatare, Antologii, Canoane și Catavasii, Doxastare, Idiomelare, Irmologhioane, Slujbe, Teoreticoane, Trioade și Penticostare) și românești (Anastasimatare, Antologii, Doxastare, Irmologhioane, Teoreticoane, articole, studii, Trioade și Penticostare, Cărți de slujbă noi: Sf. Liturghie), din diferite epoci și de la diverși autori, dar și o colecție generoasă de manuscrise: Manuscrise de la Schitul Lacu; Fondul de manuscrise Stavropoleos; Mss prehrisantice; Mss grecești; Mss românești; Mss românești și grecești; Manuscrise din Oltenia; Manuscrise românești din Muntele Athos.

4. *Cursuri de muzică psaltică (e-learning).* Aceste cursuri îmbină, într-o aplicație web, suportul vizual (notația muzicală) cu unul auditiv (exerciții de paralaghie, asistate de calculator). Din oferta pe care aceste blog-uri ne-o pun la dispoziție, am identificat câteva cursuri online de muzică psaltică:

1. exerciții de paralaghie on-line, dar și posibilitatea unor întâlniri periodice face to face: Pentru cei ce doresc să învețe muzică psaltică punem la dispoziție pe această pagină, *Psaltii Catedralei Patriarhale*, exercițiile de **paralaghie** din *Cursul de Muzică Psaltică* al lui Nicolae Severeanu, de la 1900, în interpretarea **protopsaltul Dimitrie Voicescu**. „Cursurile online se pot completa și perfecționa împreună cu Protopsaltul Dimitrie

Voicescu care vă invită în fiecare luni și miercuri de la ora 18, și sâmbăta de la ora 14 la Biserica Sfântul Ioan Rusul a Spitalului Gh. Polizu din București, la cursuri de muzica psaltica pentru începători si nu numai. Poate lua parte la cursuri oricine e doritor sa învețe sa cânte muzica bizantina, în limba romana si in limba greaca”¹⁷.

2. noțiuni de teorie muzicală îmbinate cu exemplificări vocale: „Pentru iubitorii de muzică psaltică bizantină și pentru cei care doresc să aprofundeze acest gen de muzică am creat această pagină: „*Macarie Ieromonahul*”, pentru a avea acces la aspecte de teorie din muzica psaltică bizantină. Noțiunile de teorie sunt prelucrate și structurate după Teoreticonul grecesc al profesorului Gheorghios Constantinou (Conservatorul de Stat, Athena)”¹⁸. Lecțiile sunt însoțite de exerciții, care sunt exemplificate vocal de Maxemiuc Petru Daniel, dirijorul Grupului psaltic „*Macarie Ieromonahul*”.

3. Pagina coordonată de Arhid. lector asociat dr. Adrian Mazilita, conține un Soft educațional interactiv util studiului muzicii psaltice, alcătuit după cărțile: Pr. lect. dr. Stelian Ionașcu, *Teoria muzicii psaltice pentru Seminariile teologice si Școlile de cântăreți*¹⁹; Prof. Nicolae Lungu, pr. prof. Costea Grigore, prof. Croitoru Ion, *Gramatica Muzicii Psaltice*²⁰.

Notă: Lecțiile interactive **din acest site nu suplinesc și nici nu înlocuiesc manualele destinate studiului gramaticii muzicii psaltice**. Ele sunt doar un material modern auxiliar la metodele clasice de învățare.

Teoria muzicii psaltice prezentată pe blog este însoțită de lucrarea semnelor cu exerciții de verificare și exemple muzicale preluate de la Corul *Kinonia* al Episcopia Severinului si Strehaiei și Grupul Psaltic *Sfântul Mare Mucenic Dimitrie* din Craiova.

¹⁷ <https://psalticatedraleipatriarhale.wordpress.com/>

¹⁸ <http://www.macarieieromonahul.ro/indexm.php>

¹⁹ Pr. lect. dr. Stelian IONAȘCU, *Teoria muzicii psaltice pentru Seminariile teologice si Școlile de cântăreți*. Ediitura Sofia, București, 2006.

²⁰ Prof. Nicolae LUNGU, pr. prof. Costea Grigore, prof. Croitoru Ion, *Gramatica Muzicii Psaltice*, București, 1951.

4. Pe weblog-ul *Robii Domnului*²¹, muzica psaltică este predata prin intermediul manualului prof. Ioannis Margaziotis, *Teoreticon grecesc* (Paralaghii audio), iar exercițiile de paralaghie sunt executate de Konstantinos Katsoulis, studentul profesorului Margaziotis.

5. În cadrul acestor site-uri găsim și *Glasurile bisericești* după mai mulți autori.

Ex. 1. Anastasimatar-ul lui Victor Ojog:

Pagină dedicată novicilor în învățarea muzicii psaltice care doresc să învețe glasurile după Anastasimatarul lui Victor Ojog.

„În aceste înregistrări s-a folosit Anastasimatarul editat în anul 1943 la Mănăstirea Neamț. Aceste înregistrări răspund strict la nevoile de învățare a glasurilor de către cei care nu dispun de un dascăl de la care să învețe și sunt la începutul învățării muzicii psaltice și nu reprezintă cea mai bună variantă de interpretare a scărilor glasurilor”²².

Ex. 2. Cele 8 glasuri: Glasul 1 („ananes”), Glasul 2 („neanes”), Glasul 3 („nana”), Glasul 4 („aghia”, „leghetos”), Glasul 5 sau 1 Plagal („aneanes”), Glasul 6 sau 2 Plagal („neheanes”), Glasul 7. Varis sau 3 plagal („aanes”), Glasul 8 sau 4 Plagal („neaghie”, „ne”), **interpretate în cele trei stiluri: irmologic, stihiraric și papadic, de psalți și formații psaltice, în limba română și greacă.** Dintre ei îi amintim pe Simon Karas și corul său, Părintele Dionisie Firfiris, Corul Mănăstirii Vatopedu, Corul Romeiko, Mănăstirii Simonos Petras, Protopsalt Lycourgos Angelopoulos, protopsalt Thrasyvulos Stanitsas, Protopsalt Giorgios Hatzihronoglu, Mănăstirii Dohiariu, protopsalt Dimitrios Nicou, Maeștrii Artei Psaltice, protopsalt Staikos Hatsis, Protopsaltul Matei Tsamkiranis și părinții Danielei, Protopsaltului Grigorie Stathis, Protopsaltul Adrian Sîrbu și Corul Academic Byzantion²³.

Ex. 3. Glasurile psaltice (varianta cântării din Serbia) preluate de pe youtube, cu partituri și exemplificări.

²¹ <http://robiidomnului.blogspot.ro/p/partituri.html>

²² <http://robiidomnului.blogspot.ro/p/partituri.html>

²³ <https://muzicabizantinablog.wordpress.com/>

6. De asemenea, găsim și *Filmulețe* încărcate pe canalul Youtube cu conferințe, exemplificări muzicale și lecții filmate de muzică psaltică: *Curs de introducere în muzica psaltică* susținut de pr. Roger Coresciuc.

7. Tot în meniul de prezentare al acestor site-uri găsim și un *Magazin virtual*. Unele site-uri de promovare și accesibilizare a muzicii bisericești conțin și diferite secțiuni prin intermediul cărora își pun în vânzare albume audio și video.

În contextul unei diversități de oferte multimedia de învățare a muzicii bisericești putem constata o serie de *avantaje a aplicării modelului e-learning*.

În primul rând, acest tip de învățare a muzicii bizantine oferă posibilitatea vehiculării și accesibilizării unei cantități imense de informații, care presupun un înalt grad de mobilitate și de aducere la zi. Site-urile sunt actualizate constant, iar cei interesați pot beneficia săptămânal de noi partituri muzicale și de noi interpretări.

În al doilea rând, modelul e-learning pune la dispoziția cursantului posibilitatea de a lucra intens, de unul singur, printr-o concentrare unilaterală spre rezolvarea unor probleme punctuale. Fiecare etapă din învățarea unor aspecte teoretice și practice poate fi asimilată în mod diferit, potrivit cu capacitatea intelectuală a fiecărui cursant.

În al treilea rând, acest model de învățare ține cont de ritmurilor personale de lucru ale fiecărui cursant, oferindu-i posibilitatea de a-și gestiona singur obligațiile și timpul necesar pentru îndeplinirea sarcinilor cerute.

Nu în ultimul rând, administratorii site-urilor oferă posibilitatea continuării procesului instructiv la distanță cu întâlniri efective, tutorat individual sau colectiv.

Toate aceste avantaje ale noilor media vin să certifice faptul că site-urile sunt instrumente plurivalente în procesul învățării muzicii bisericești. Acest lucru reiese, cu precădere, din scopurile pentru care ele au fost concepute. Astfel, ele sunt o fereastră deschisă către întregul univers muzical și permit colaborarea la distanță; sunt accesibile oricui, dar mai cu seamă „nativilor digitali”; sunt perfecționate continuu, astfel încât devin tot mai rafinate și mai precise și asigură accesul la muzică și celor mai puțin talentați.

Însă acest tip de educație are și o serie de consecințe negative:

Raportul dintre cantitate vs. calitate se poate observa în imposibilitatea controlului corectitudinii informației diseminate. Nu există nicio autoritate superioară care să controleze și să certifice autenticitatea datelor. Totul se rezumă, în fond, la onestitatea și gradul de pregătire al administratorilor acestor site-uri.

Un alt aspect negativ este acela al învățării fără un profesor. În însușirea muzicii bisericești, este foarte important să te situezi în continuitatea unei tradiții muzicale, pe care ți-o însușești prin viu grai de la un profesor sau psalt experimentat. Experiența în acest domeniu se dobândește prin ucenicia pe lângă un psalt. Noile forme multimedia de învățare nu oferă un feedback în procesul de însușire a notației și a pieselor muzicale. Lipsește acel aspect esențial din procesul de învățământ: monitorizarea și verificarea cunoștințelor dobândite în vederea ameliorării procesului de asimilare a noilor cunoștințe.

Din lipsa unei monitorizări și verificări rezultă un alt aspect negativ: lipsa unui autorități care să verifice gradul de corectitudine al cunoștințelor dobândite, astfel încât cursantul nu se poate autoevalua.

În urma analizei de caz pe care am întreprins-o asupra site-urilor dedicate muzicii bizantine am putut corela acest tip de educație nonformală, asistată de calculator, cu efectele vizibile pe care aceasta o produce, astăzi, în practica de strană.

Proliferarea *fenomenului de revendicare a poziției de protopsalt* (diferită de înțelesul original al acestui rol): tot mai mulți cântăreți de strană, proaspăt școliți prin intermediul acestor site-uri, se revendică drept buni cunoscători ai muzicii bisericești și se autoproclamă protopsalți.

Înmulțirea unor curenți de desconsiderare a muzicii corale, până acolo încât este socotită eretică/nedemnă de a fi cântată în biserică. Diverși bloggeri, care se revendică în apărători ai muzicii bizantine împotriva influențelor drăcești venite prin muzica corală, extrag diferite afirmații ale unor părinți duhovnicești, decontextualizându-le, pentru a-și susține afirmațiile belicoase²⁴.

²⁴ <https://saccsiv.wordpress.com/2015/06/17/mare-atentie-cu-muzica-buna/>

Un alt aspect care ar merita menționat este acela al proliferării unor curenți de desconsiderare a cântării bisericești uniformizate, pe motiv că este abuziv simplificată și epurată de elementele bizantine.

Muzica bisericească din unele zone ale țării: Transilvania, Banat, Crișana, născută din filonul bizantin și impregnată cu diferite influențe muzicale autohtone, este socotită „lumească, pseudo-bisericească, o muzică de fițe”²⁵, nedemnă de a se cânta în Biserică.

Un alt fenomen sesizat la nivelul cântăreților școliți virtual este acela al diluării individualității stilistice a muzicii psaltice românești, prin fenomenul de mimetism. Se răspândește tot mai mult acel fenomen al imitației, copierea unor moduri de interpretare a muzicii bizantine din alte spații culturale și religioase, străine de duhul și de spiritualitatea românească. Exemplu: „grecizarea” cântării românilor, prin nazalizarea textului melodic, introducerea inflexiunilor orientale și manelizarea formulelor melodice, departe de duhul cântării bizantine sobre, complexe și interiorizate.

Din fenomenul acesta al mimetismului rezultă o altă consecință negativă pentru muzica bisericească românească. Se dezvoltă o serie întreagă de curenți interpretative locale, care se revendică de la un protopsalt sau altul, la care se adaugă și îmbogățirea modului de execuție, grație calităților vocale pe care le posedă fiecare cântăreț.

În spațiul muzical bisericesc transilvănean am putut sesiza și apariția „protopsalților ardeleni” care învață cântarea bizantină după auz, în paralel cu cântarea de tradiție transilvăneană predată în școli, și-și etalează cunoștințele dobândite în bisericile parohiale, în care își exercită funcția de cântăreț. Acest fenomen a dus la apariția unei muzici bisericești care combină diferite stiluri zonale, formule melodice bizantine și formule din repertoriul folcloric. Astfel, ceea ce cântă acești pseudopropsalți poate fi de definit drept un melanj muzical, menit să stârnească orgoliul personal, să gâdile într-un mod neplăcut urechile credincioșilor și să încerce răbdarea celor care vor să se roage în duh și cu simțire.

În urma analizei ofertei noilor media, în ceea ce privește educația nonformală a muzicii psaltice, pledăm pentru un echilibru între uzul metodelor tradiționale de predare, de la maestru la ucenic/profesor-elev și uzul metodelor care se bazează pe e-learning.

²⁵ <http://forum.teologie.net/viewtopic.php?t=3004>

Diversitatea muzicală contemporană și unitatea cântării liturgice ortodoxe

Pr. Prof. dr. Vasile Grăjdian

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna”
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu*

Următoarele pagini au ca scop evidențierea relației complexe între eforturile de exprimare a unității eclesiale prin intermediul unor forme unitare ale cântării bisericești sau, altfel spus, între încercările de „uni-formizare” a unor aspecte ale acestei cântări, îndeosebi în Biserica Ortodoxă Română și marea diversitate muzicală pe care mai ales lumea contemporană o propune sau o contra-pune manifestărilor muzical-liturgice ale Bisericii Ortodoxe.

1. Unitatea cântării liturgice ortodoxe

Adesea și în mod firesc s-a pus problema *unității cultice* în cadrul Bisericii Ortodoxe¹, deoarece un același mod de slujire liturgică a părut întotdeauna o condiție a realizării unității bisericești la modul

¹ *Statutul pentru organizarea și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române* (Monitorul Oficial, Partea întâi nr. 50/22.01.2008) arată în Art. 2 (1) că „Biserica Ortodoxă Română, de origine apostolică, este și rămâne în comuniune și *unitate dogmatică, liturgică* (s.n.) și canonică cu Biserica Ortodoxă universală” cf. http://patriarhia.ro/images/documente/statutul_bor.pdf (9.05.2016). A se vedea și + Liviu (Laurențiu) STREZA, „Păstrarea unității în savârșirea cultului divin și importanța ei pentru unitatea Bisericii Ortodoxe Române. Combaterea inovațiilor și practicilor liturgice necanonice”, în *Mitropolia Ardealului XXXIV* (1989), nr.2, p.29 ș.u.

mai general, implicit a realizării comuniunii credincioșilor ortodocși, cea care stă la temelia realității eclesiale, ca o manifestare a iubirii treimice în lume². Iar problemele de unitate a cultului în general privesc, în particular, și cântarea liturgică³, componentă permanentă a slujbelor ortodoxe⁴.

În acest sens, în prima jumătate a secolului al XX-lea, unitatea cântării liturgice în Biserica Ortodoxă Română s-a pus în termenii *unificării* și ai *uniformității*. Astfel, în anul 1928, cu ocazia Congresului de la Sibiu al cântăreților bisericești din România un interes deosebit a existat „pentru *unificarea cântării* (s.n.) în Biserica Română”⁵.

Mai târziu, Ion Popescu-Pasărea, președintele Asociației Generale a cântăreților din România arăta că este „o necesitate și religioasă și națională să se poată ajunge la o *uniformitate de cântare bisericească* (s.n.)”⁶, ținând seama și de situația diferită a cântării bisericești din Transilvania și Banat. Instrumente de realizare a acestui scop au fost numeroasele sale tipărituri, psaltice în special, dar și pe notație liniară, pe o voce sau armonizate, alături de nenumărate studii și articole⁷.

Începând cu anul 1950, Sinodul Bisericii Ortodoxe Române a reglementat în repetate rânduri *uniformizarea cântării* în Biserica Ortodoxă Română⁸, fiind publicate în repetate ediții uniformizate toate cărțile de cântări necesare cultului ortodox⁹.

² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol.I, p.81.

³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință”, în *Ortodoxia* XXXIII (1981), nr.1, p.58-72.

⁴ Pr.Prof.Dr.Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, ed.II, București, 1985, p.15.

⁵ Ion POPESCU-PASĂREA, „Congresul nostru”, în *Cultura*, XVI (1928), nr.6-7, p.2.

⁶ Ion POPESCU-PASĂREA, „Starea cântării bisericești în România”, în *Cultura*, XXV (1936), nr.1-2, p.3.

⁷ O listă a acestor tipărituri la Gheorghe C. IONESCU, *Muzica bizantină în România. Dicționar cronologic*, Editura Sagitarius, București, 2003, p.302-306.

⁸ Textele respectivelor documente sinodale la Pr. Ioan-Eugen BUTA, *Reglementări canonice privind cântarea liturgică în Biserica Ortodoxă Română*, Editura Andreiană, Sibiu, 2016, p.346 ș.u. (Anexe).

⁹ O prezentare sistematică a acestor tipărituri la Pr. Vasile GRĂJDIAN, „Uniformizarea cântării în Biserica Ortodoxă Română”, în vol. *Părintele Prof.Dr.Nicu Moldoveanu la 70 de ani – Volum omagial*, Editura Basilica, București, 2010, p.138-148.

2. Aspecte formale (muzicale și organizatorice) ale unității cântării în Biserica Ortodoxă

Inițiativele de uniformizare a cântării în Biserica Ortodoxă Română vizau în particular și o *unitate repertorială*, în direcția reducerii diversității existente pentru diferitele tipuri de cântări liturgice. Astfel dacă în manuscrisele și tipăriturile psaltice ale secolelor XIX-XX puteau fi aflate, spre exemplu, aproape 300 de Axioane duminicale diferite¹⁰, ediția uniformizată din 1951 a *Cântărilor Sfintei Liturghii* mai propunea doar două¹¹, chiar dacă o ediție ulterioară, din 1999, „revăzută și adăugită”, mai adăuga totuși încă *nouă* (!) variante diferite ale Axionului duminical¹². Astfel, s-ar putea aprecia că o „uniformizare” în domeniul cântării poate pune doar limite relativ flexibile „jubilației” doxologice și inspirației componistice.

În mod asemănător se pare că stau lucrurile și pentru alte *aspecte formale* (ce țin de formă) ale cântării bisericești ortodoxe, în ceea ce privește unitatea, respectiv uniformitatea acestei cântări. Astfel, dacă despre caracterul *vocal* al cântării bisericești ortodoxe se poate spune că este o notă specifică *unitară* pentru cântarea Bisericii Creștine din cele mai vechi timpuri și apoi poate fi urmărită, până în prezent, la toate Bisericile Ortodoxe¹³ – lucrurile sunt mai nuanțate pentru alte aspecte identitare ale cântării ortodoxe.

Stilul *monodic* de cântare, moștenire bizantină a cântării psaltice tradiționale, a făcut loc, în ultimele secole, și cântării *corale armonice-polifonice*, mai mult în Biserica Rusă, într-o măsură mult mai redusă și variabilă în celelalte Biserici Ortodoxe¹⁴. Însă raportarea la o „rădăcină” muzicală *unitară* a făcut ca Liturghiile corale ale unor compozitori

¹⁰ Mai precis cca. 292 de axioane duminicale, cf. Dr. Victor ȘAPCĂ, *Axionul în literatura psaltică românească din sec. XIX-XX*, Sibiu., 2013, teză de doctorat (în curs de tipărire), p.308.

¹¹ Nicolae LUNGU, Protodiac.Anton Uncu, *Cântările Sfintei Liturghii și cântări la cateheze*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1951, p.60-68.

¹² Colectiv, *Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări bisericești*, ed.II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p.53-57, 180-203.

¹³ G.GALITIS, Georg MANTZARIDIS, Paul WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen (Eine Einführung in die Orthodoxie)*, Ed.III, München, 1994, p.140-141.

¹⁴ Irenäus TOTZKE, *Dir singen wir (Beiträge zur Musik der Ostkirche)*, St.Otilien, 1992.

importanți pentru muzica bisericească să păstreze melodica tradițională de origine bizantină, așa cum a fost cazul lucrărilor lui D.G. Kiriak¹⁵ sau Nicolae Lungu¹⁶.

Tot ca o expresie a nevoii de *unitate*, în cazul *notației* muzicale folosită în Biserica Ortodoxă a trebuit să se apeleze la o echivalență „de compromis” între neumele de tradiție bizantină și portativul de origine apuseană¹⁷, compromis cel mai bine ilustrat de edițiile uniformizate ce folosesc în paralel ambele sisteme de notație¹⁸. Asemănător, tot prin compromis și toleranță acustică s-a păstrat o oarecare *unitate intonațională* între scările mai orientale sau mai occidentale utilizate în practica cântării liturgice de strană¹⁹, mai ales în cazul „de frontieră” al Bisericii Ortodoxe Române, cu o limbă de origine latină²⁰ și o tradiție muzical-liturgică de factură bizantină, implicat de limbă greacă²¹.

¹⁵ Dumitru Georgescu KIRIAC, *Liturgia Psaltică*, ed. postumă (îngrijită de Constantin Brăiloiu), Editura Societății Compozitorilor Români, București.

¹⁶ Nicolae LUNGU, *Liturgia psaltică (Vechile melodii bisericești tradiționale, transcrise pe notația liniară și armonizate pentru cor mixt)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1957.

¹⁷ Prof.Dr. Elena CHIRCEV, *Muzica românească de tradiție bizantină între neume și portativ*, vol.I – Transcrierea muzicii românești de tradiție bizantină în notație liniară, vol.II – Repertoriul liturgic românesc pe portativ în colecțiile de cântări bisericești din Transilvania și Banat, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2013, p.11 (vol.I): „Spațiul românesc se singularizează însă și prin paradoxul coexistenței celor două sisteme de notație, în manifestările scrise ale repertoriului muzical bisericesc, din diferite zone. Neume și portativ conservă în paginile cărților un repertoriu muzical bisericesc având origine comună...”.

¹⁸ Prof. Nicolae LUNGU, Protodiac. Anton UNCUCU, *Cântările Sfintei Liturghii și cântări la cateheze*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1951 și celelalte tipărituri muzicale uniformizate care au urmat.

¹⁹ Pr. Stelian IONAȘCU, *Teoria muzicii psaltice pentru seminariile teologice și școlile de cântăreți*, Editura Sophia, București, 2006; începând cu prezentarea glasurilor, diferitele reprezentări ale scărilor acestora sunt prezentate în paralel, lăsându-se oarecum la alegerea interpretului tipul de intonare considerat mai adecvat, p.96 ș.u. (-154).

²⁰ Pr. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p.39.

²¹ Arhid. Ioan POPESCU, „Muzica bisericească în Transilvania”, în vol. *Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă*, p.316 ș.u.: „melodiile intracarpate au evoluat în strânsă legătură cu cele din Muntenia și Moldova, iar toate la un loc cu cântările de la Constantinopol și Muntele Athos. Această constatare este deosebit de prețioasă pentru că dovedește unitatea cultural-muzicală a românilor din toate provinciile istorice.”

Realizarea unității cântării ortodoxe în sensul uniformizării s-a mai urmărit și prin *organizarea unitară a școlilor de cântăreți* pentru întreaga Patriarhie Română ca și prin hotărârile de înlăturare a variantelor regionale de cântare²². Rezistența în timp a acestor variante a făcut ca soluția de relativă unitate să fie în cele din urmă tot un compromis, realizat prin alăturarea variantelor uniformizate cu cele regionale, în diverse tipărituri muzicale din Transilvania²³ și Banat²⁴.

Toate acestea vorbesc despre faptul că și în domeniul cântării bisericești, *tendențele de uniformizare* (ce doresc să urmeze unui „principiu al stabilității și uniformității cultului”²⁵), atunci când sunt exagerate, ele nu sunt neapărat o expresie ideală a unității, ci mai curând o deformare a ei²⁶. Iar, într-un necesar *echilibru liturgic*²⁷ și ca o sacramentală *recapitulare* a diversității²⁸, unitatea de credință și de viață religioasă își găsește adevărata expresie într-o uniformitate doar *relativă*²⁹.

3. Diversitatea cântării în Biserica Ortodoxă

Am menționat deja la începutul capitolului precedent cele circa 300 de Axioane din manuscrisele psaltice ale secolelor XIX-XX, ca un exemplu al diversității cântării liturgice în Biserica Ortodoxă Română³⁰. Un alt exemplu al acestei diversități îl pot reprezenta și zecile de liturghii corale compuse în aceleași două secole XIX-XX³¹.

²² Pr. Ioan-Eugen BUTA, *Reglementări canonice privind cântarea liturgică...*, p.350 ș.u.

²³ Pr, Vasile GRAJDIAN, *Cântări bisericești*, ed. II, Editura Andreiana, Sibiu, 2015 (ed.I, 1996).

²⁴ Pr. Nicoale BELEAN, *Cântări bisericești*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1995.

²⁵ Pr. Ene BRANIȘTE, „Probleme de actualitate ale bisericilor de azi: dezvoltare (evoluție) și revizuire (adaptare) în cult, din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia XXI* (1969), nr.2, p.201.

²⁶ Evangelos THEODOROU, „L'unité et le pluralisme liturgique”, în vol. *L'Eglise dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XXVI-e semaine d'études liturgiques, Paris, 1979), Roma, 1980, p.377.

²⁷ Pr. Ene BRANIȘTE, „Probleme de actualitate ale bisericilor de azi...”, p.204; v. și Pr. Ene BRANIȘTE, „Cultul ortodox în cadrul lumii de azi – Opinii ale unui teolog român ortodox”, *Mitropolia Olteniei XXVI* (1974), nr.3-4, p.250 ș.u.

²⁸ Evangelos THEODOROU, *L'unité et le pluralisme liturgique*, în vol. „L'Eglise dans la liturgie” (Conférences Saint-Serge, XXVI-e semaine d'études liturgiques, Paris, 1979), Roma, 1980, p.377 ș.u.

²⁹ Pr. Ene BRANIȘTE, „Cultul ortodox în cadrul lumii de azi...”, p.247.

³⁰ Mai precis cca. 292 de axioane duminicale, cf. Dr. Victor ȘAPCĂ, *Axionul în literatura psaltică românească...*, p.308.

³¹ Pr.Prof.Dr. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p.207-284.

Un nou impuls în sensul diversificării repertoriului muzical-liturgic a fost dat după 1990, după cele patru decenii de uniformizare și oarecum sincron cu schimbarea regimului politic în România – fie că este vorba despre reeditarea unor cărți de cântări „istorice”³², respectiv regionale³³, sau despre cele de factură mai „athonită”³⁴.

Apoi, legat tot de diversitate, dacă în urmă cu multe decenii Ion Popescu-Pasărea³⁵ sau Petru Gherman³⁶ și Gheorghe Șoima³⁷ vorbeau despre influențele muzicii populare/folclorice asupra cântării în Biserica Ortodoxă Română, deja în deceniile interbelice și mai ales după cel de-al doilea război mondial o nouă cultură tot mai „populară” („populară” în sens de foarte răspândită) a impregnat din ce în ce mai general și societatea românească, odată cu apariția noilor medii de comunicare – medii de masă, *mass-media*. Cinematografia, la început „mută”, dar cu acompaniament *muzical*, apoi sonoră (prima proiecție de film în România la 27 mai 1896)³⁸, înregistrările audio, de la fonograf la smartfonul cu aplicație de studio digital (primele înregistrări fonografice în România cel mai probabil între anii 1905-1913)³⁹,

³² Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar*, ediție îngrijită de Arhid. Sebastian BARBU-BUCUR după ediția din 1856, vol.I (septembrie-decembrie), Editura Mănăstirii Sinaia, 1992; vol.II (ianuarie-august), Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei-„Trinitas”, Iași, 1996; vol.III (Triod și Penticostar), 1997; Ion POPESCU-PASĂREA, *Liturghier de strană*, ed.îngrijită de Arhid. Sebastian BARBU-BUCUR după ed. din 1925, Editura Episcopiei Argeșului, 1991; *Anastasimatarul Cuviosului Macarie Ieromonahul cu adăugiri din cel al Paharnicului Dimitrie Suceveanu*, ed. îngrijită de Diac.Cornel COMAN și Gabriel DUCA, Editura Bizantină – Fundația Stavropoleos, București, 2002 etc.

³³ Arhid.Prof.Ioan BRIE, *Cântări liturgice și la diferite servicii religioase*, Beiuș, 1994; Constanța CRISTESCU, *Liturghier de strană*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” – Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2001; Constanța CRISTESCU, *Vecernier*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” – Editura Episcopiei Aradului, Arad, 2001; Mircea BUTA, *Răspunsurile liturgice și 45 de pricesne cu melosul din vestul țării*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2007 etc.

³⁴ Buchet muzical athonit, Editura „Evangelismos”, București, vol.I: *Cântările Sfintei Liturghii*, 2002; vol.III: *Cântările Utreniei*, 2001; vol.IV.: *Polielee*, 2002.

³⁵ Iona POPESCU-PASĂREA, *Evoluția cântării psaltice în Biserica Ortodoxă Română*, în „Cultura”, XXIX (1940), nr.7-10, p.75 ș.u.

³⁶ Diac.Petru GHERMAN, *Muzica bisericească din Ardeal – generalități*, în "Omăgiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr.Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire", Sibiu, 1940, p.10.

³⁷ Pr. Gheorghe ȘOIMA, *Muzica bisericească și laică în Institutul Teologic din Sibiu*, în "Mitropolia Ardealului", VI 1961, nr.11-12, p.798.

³⁸ <https://www.edusoft.ro/cinematografia-romaneasca/> (12.05.2016).

³⁹ http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Fonoteca_de_Aur#cite_note-3 (12.05.2016).

radioul (prima transmisiune publică de radio în România la 1 noiembrie 1928)⁴⁰, în sfârșit televiziunea (după experimente între cele două războaie, prima transmisiune de televiziune în România la 21 august 1955)⁴¹, toate au și o componentă *muzicală*, cu răspândire „de masă”, astfel încât, prin răspândirea concomitentă a diferitelor genuri mai vechi de muzică (de dans, de cult etc., diferite național, cultural, istoric, geografic etc.) se vor influența inevitabil reciproc, dând naștere la nenumărate muzici „intermediare” sau „meso-muzici”⁴², precum muzica de film, cele „ușoare” sau de divertisment (de la romane, tangouri și rock la manele) etc.

A crede că în cadrul acestei noi paradigme cultural-muzicale, general(izat)ă sau global(izat)ă, practica muzicală bisericească ar putea rămâne neatinsă, ar însemna să ne acoperim voluntar vederea intelectuală. Simplul fapt al observării impactului „de masă” al muzicilor mediatizate poate inspira, într-o perspectivă pastorală, dorința de folosire misionară a acestui potențial. De aici până la a încerca promovarea unor cântece religioase de mare accesibilitate nu este decât un pas, pe care o asociație ortodoxă precum „Oastea Domnului” nu a ezitat să-l facă, prin sute astfel de cântece tipărite⁴³ sau înregistrate⁴⁴.

Despre radio și televiziune (la internet ne vom referi ceva mai târziu), ce să mai spunem, decât că, în vremuri de mai mare libertate religioasă, pare firească folosirea lor în scop religios, iar pentru România ortodoxă exemplul cel mai la îndemână îl reprezintă Radio Trinitas⁴⁵ și TV Trinitas⁴⁶, alături de celelalte instituții cu specific mediatic ale Patriarhiei Române. În continuare ne putem întreba care și de ce fel este conținutul muzical al acestor „medii” ortodoxe?

⁴⁰ http://rador.srr.ro/events/2013-11-01_aniversare_srr/inceputurile-radio-romania.html (12.05.2016).

⁴¹ http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Televiziunea_%C3%AEn_Rom%C3%A2nia (12.05.2016).

⁴² Speranța Rădulescu, *Peisaje muzicale în România secolului XX*, Editura Muzicală, București, 2002, p.35 ș.u., p.112 ș.u.

⁴³ *Să cântăm Domnului – carte de cântări a Oastei Domnului*, ed.a IV-a, Editura „Oastea Domnului”, Sibiu, 1999.

⁴⁴ <http://www.carteadeaur.ro/cd> (12.05.2016).

⁴⁵ <http://www.radiotrinitas.ro/> (12.05.2016).

⁴⁶ <http://trinitastv.ro/> (12.05.2016).

Urmărind fie și doar câteva zile grilele de program, vom constata foarte curând că acoperirea emisiunii 7 din 7 zile și 24 din 24 de ore, ca și nevoia de aducere la zi a imagisticii de televiziune presupune o mare cantitate de conținut, inclusiv audio, ceea ce face ca pe lângă muzicile bisericești tradiționale (psaltică și corală, liturgică sau de concert), să fie folosită și inevitabil propusă/promovată și o cantitate apreciabilă muzică cultă (simfonică sau camerală, desigur instrumentală) sau de factură înrudită, fie numai în ilustrația muzicală a documentarelor religioase, a știrilor etc.

Ilustrațiile muzicale ale documentarelor, umplerea grilelor de noapte etc. cu muzică cultă, simfonică sau de cameră pe un canal media care propune alăturat – chiar dacă majoritar – muzică religioasă/bisericească, obișnuiește receptivitatea credinciosului cu o muzică diversă cultural..., care de ce nu ar fi tolerată chiar liturgic?

Astfel, consecința destul de imediată și inevitabilă este aceea că dacă într/un spațiu ortodox virtual, audio și video, așa cum este radioul și televiziunea Patriarhiei, pot coexista și manifestări muzicale laice/profane/seculare, de ce nu s-ar putea extinde aceasta și la spațiul eclesial mai tradițional al bisericilor, catedrale sau parohiale ? Și atunci, un concert vocal-simfonic, preferabil totuși de factură religioasă (așa cum sunt, spre exemplu, cele două Ortorii Bizantine de Paul Constantinescu), deși nu cu caracter liturgic, ar putea avea loc și în aceste spații, tradițional rezervate manifestărilor liturice. Ceea ce s-a și întâmplat în ultimii ani, cu reacții mai binevoitoare⁴⁷ sau mai puțin favorabile din partea celor cu vederi mai tradiționale⁴⁸.

„Coexistența” mai multor culturi muzicale, cu o istorie și de factură uneori profund diferită pe „canalele” și „mediile” mai noi ale Bisericii Ortodoxe sau în spațiile mai tradiționale ale acesteia poate duce oare și la unele „amestecări” muzicale de genul meso-muzicilor amintite mai înainte ? Și care ar putea fi implicațiile eclesiale, pastorale, sau chiar mai larg teologice, soteriologice ... ?

⁴⁷ <http://ziarullumina.ro/oratoriu-bizantin-de-pasti-interpretat-la-catedrala-din-sibiu-101711.html> (12.05.2016).

⁴⁸ <http://www.gandul.info/stiri/reactie-nervoasa-a-mai-multor-preoti-dupa-ce-arhiepiscopia-clujului-a-fost-de-acord-cu-un-concert-in-catedrala-mitropolitana-care-e-motivul-15109732> (12.05.2016).

Spațiul sacral pare a se deschide profanului, ceea ce misionar ar fi de salutat... O întrebare sau o problemă ar fi „care pe care?”, adică sacralul sacralizează profanul sau profanul secularizează (ca să nu spunem *profanează*) sacralul?

Pentru că la tendințele spre diversitate a manifestărilor muzicale oarecum din interiorul Bisericii se adaugă și presiunea tot mai importantă a „lumii muzicale” din afara Bisericii.

4. Diversitatea ofertei muzicale contemporane

Cel mai bun exemplu în ceea ce privește diversitatea ofertei muzicale contemporane, la modul cel mai general, este desigur *internetul*. Acesta este interesant de observat și datorită influenței sale mai ales asupra *tinerilor*, inclusiv dintre credincioșii Bisericii Ortodoxe, cei care sunt cei mai deschiși în raport cu noutățile tehnologice, puse în prezent la îndemâna utilizării curente a unui mare număr de oameni. Câteva cifre statistice, chiar dacă acestea nu trebuie luate chiar „literă de evanghelie”, spun totuși câte ceva despre situația actuală a impactului noilor mass-medii asupra populației României, implicit asupra majorității sale ortodoxe.

Astfel, dacă în România începutului de mileniu al treilea (2014-2015) există un procent de cca. 82% de creștini ortodocși la o populație de cca. 21,7 mil., în același timp se recenzează cca. 11,2 mil. de utilizatori de internet, adică un procent de cca. 51,7% din populație⁴⁹. Chiar dacă am considera că toți ceilalți ne-ortodocși ar fi utilizatori de internet (cca. 18% din populație) și am scădea respectivul procent din cei 51,7% utilizatori de internet, tot ar rezulta un procent de peste 33%, adică peste 7 mil. de „internetiști” ortodocși.

De fapt, o dovadă indirectă a utilizării pe scară largă de către credincioșii Bisericii Ortodoxe Române a internetului și mass-mediilor în general este și promovarea mass-mediilor ortodoxe de către Patriarhia Română sau alte unități jurisdicționale ale acesteia (menționate în capitolul precedent), alături de mediile „clasice” precum ziarele și revistele bisericești/teologice sau tipăriturile atâtor edituri cu caracter religios ortodox.

⁴⁹ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ro.html> (13.05.2016).

Toate acestea spun ceva despre prezența unei majorități a credincioșilor ortodocși (români) între utilizatorii sau producătorii/promotorii de conținut media cu caracter religios/ortodox. Dar oare ne mai putem închipui vreun credincios ortodox, de orice vârstă, care să nu acceseze conținut media alternativ, inclusiv ne-religios, în cazul utilizării internetului, sau măcar a urmării unui post TV sau radio ortodox, fie și numai când schimbă programul/canalul de radio/tv sau când poposește din curiozitate pe o pagină oarecare de internet, dar alta decât o pagină religioasă.

Întreg acest excurs în direcția situației mediatice actuale a Ortodoxiei privește în particular și evoluțiile atitudinii față de cântarea bisericească, deoarece în cadrul rețelelor mediatice sunt propuse inclusiv alternative muzicale la fiecare pas, totul fiind ca un mare/gigantic/global „super-market” sau „mall” al culturilor muzicale, în particular al muzicilor religioase, liturgice...

Noile medii de stocare și distribuire culturală sau mai mult sau mai puțin comercială – precum, oarecum cronologic, fonograful, gramofonul, patefonul, pick-up-ul, magnetofonul, casetofonul, pentru variantele analogice de înregistrare, apoi formatele digitale (wav, mp3) cu suporturile materiale corespondente, precum CD, DVD, HD, memorii sau flash, SD, SSD, suporturi uneori mai „virtualizate” pe serverele internetului, în cloud etc. – toate tind mai nou să relaționeze cantități impresionante de informație muzicală, la dimensiuni de neimaginat înainte...

Astfel, o simplă căutare pe motorul de căutare Google pentru termenul de „music” ne poate returna „about 2,930,000,000 results” în numai „0.50 seconds”⁵⁰. Dacă „ zilele anilor noștri sunt șaptezeci de ani” (Ps.89,10), adică 2.207.520.000 de secunde (sau bătăi de inimă ceva mai rare), aceasta înseamnă că nu ne vor ajunge secundele vieții biologice medii pentru a „frunzări” câte o secundă doar fiecare dintre „paginile” de internet ce conțin informație „muzicală” – cel mai des nu doar teoretică ci și audio.

Muzica bisericească nu se poate ține deoparte de mediile și rețelele digitale actuale. Astfel o altă căutare după termenul de

⁵⁰ 19.03.2016.

„church music” ne poate returna alte „303,000,000 results” (în „0.47 seconds”)⁵¹. Aceasta ar însemna „numai” vreo 3.507 zile neîntrerupte, sau vreo zece ani de „frunzărire” a câte „o pagină muzicală” pe secundă”.

Desigur, exemplele numerice de mai sus nu au un sens real pentru activitatea omenească de zi cu zi, dar ele au menirea de a atrage atenția asupra ordinelor de mărime a diversității muzicale contemporane cu care ne confruntăm...

Consultarea *individuală* a unor *resurse muzicale* (în particular bisericești) de o asemenea diversitate imensă oare nu poate determina cu timpul o adevărată problemă de *comuniune* (sau de lipsă a acesteia) vis-a-vis de actul muzical, în particular muzical-liturgic ? Situația este asemănătoare lecturii individual(ist)e „pro-testante” a Sfintei Scripturi (multiplicate tipografic și distribuite *urbi et orbi*), spre interpretarea/înțelegerea *fiecăruia*, „în parte”, față de lectura biblică de factură liturgică, cu tâlcuirea/înțelegerea acesteia în *comuniune* eclesială.

Specializarea muzicală sau muzicologică într-un context de o asemenea diversitate informațională oare când mai oferă momentele/ocaziile unor întâlniri /sinaxe, acelea care reprezintă de fapt suportul vieții de comuniune? „Simpozioanele” și „congresele” de specialitate pot deveni doar palide momente de clamare individuală a „singurătății științifice”, probată de numărul tot mai mic de cititori per publicație științifică.

Diversitatea informațională excesivă în raport cu parametrii temporali ai vieții omenești (cel puțin în această lume) și exercițiul mereu mai mult repetat al accesării individuale a unei informații tot mai probabil diferită de cea accesată de alții (unele cărți sau manuscrise vechi din arhive/biblioteci mai sunt/dacă sunt accesate/consultate doar de câteva persoane într-un secol...) nu va crea o cultură a înstrăinării informatice – un „nou” Babel (Fc 11) al lipsei de putință a comunicării, de fapt doar o reiterare culturală a unei aceeași răătăcirii în labirintul informației excesive și alienante (/înstrăinătoare) de comuniunea firească la care este chemată persoana omenească. Oare pe aici să fie și o explicație a distrugerii (relativ periodice) a unor (prea) mari Biblioteci ?

⁵¹ 19.03.2016.

Într-o exprimare mai sintetică, care este relevanța liturgică, bisericească, a specializării (în particular informaționale) deosebit de avansate în ceea ce privește domeniul muzicii și muzicologiei bisericești, într-o vreme în care diversitatea capătă dimensiuni supra- sau ne-umane prin cultivarea preponderentă a „noutății” informaționale, „de cunoaștere”, concomitent cu stocarea tuturor acestor „noi informații” ca viitoare ofertă, spre acces *individual și discreționar* – dar cât de „liber” ?

5. Cântarea bisericească în condițiile modernității tehnologice și mediatice

Imnografia bizantină, cea care constituie textele cântărilor *liturgice* ale Bisericii Ortodoxe, încă reprezintă probabil cea mai durabilă componentă a muzicii/cântării bisericești, din punctul de vedere al identității și unității sale – aceasta datorită ancorării sale în *cuvântul* cu caracter teologic (simbolic și chiar dogmatic), mereu lămurit în cele două milenii de creștinism. Prezența necesară a cuvântului a fost probabil cea care a impus și caracterul *vocal* al muzicii ortodoxe, adică rostirea cuvântului prin *cântare*, ce evită folosirea instrumentelor muzicale, ca irelevante pentru „Buna Vestire” a Descoperirii dumnezeiești.

Problemele au apărut îndeosebi în ceea ce privește partea *sonor-muzicală* al cântării, cu aspectele sale melodice, armonice, ritmice, timbrale etc. Eforturile repetate de „unificare” sau de „uniformizare” a acestor aspecte au dus la rezultate parțiale, istoric și juridic, deoarece chiar *impunerea* de repertorii sau modele muzicale fixate în scris (prin notație muzicală) a fost depășită mereu de realitatea muzicală vie, în continuă schimbare.

Cântărețul bisericesc – și printr-o extensie justificată eclesiologic, în cântarea de obște orice credincios ortodox este un cântăreț al Bisericii – în însăși *actul cântării* depășește nemăsurat orice încercare de „fixare” în scris (fie și în „fono-grafia” mijloacelor tehnice moderne) a inefabilului și chiar apofaticului expresiei umane în ceea ce privește descoperirea teologică..., deoarece este vorba despre „interpretarea” unor lucruri dincolo de lumea aceasta, care sunt „exigibile” irepetabil în curgerea, în „trecerea” (pascală) a clipei timpului lumii acesteia – dar totodată într-o perspectivă eshatologică.

Din păcate, chiar distincția între cuvântul viu, personal, *cântat liturgic* „gură către gură” (2 In 12; 3 In 14), pe de o parte, și cuvântul fixat în „litera care ucide” (2 Co 6,3) a prea multelor scrieri sau a „înregistrărilor” și „transmisiilor” tehnice, pe de altă parte, așadar această distincție esențială în care „duhul face viu” (2 Co 6,3) riscă să se șteargă și să se piardă prin prea marea obișnuire cu muzica bisericească ascultată la difuzorul „amplificării” din biserici, al CD- sau mp3-player-ului, al „receptorului” radio/tv sau al computerului/smartfonului legat la rețelele digitale, care toate pot „transmite” (aparent) „muzică religioasă” – desigur alături și împreună cu multe altele. Dar recepția electrică/electronică/digitală etc. a vreunui eveniment acustic (fizic sonor) inclusiv cu trimitere sau chiar cu oarecare autonomie simbolică de factură religioasă („mediul este mesajul”⁵² pare să ascundă o oarecare idolatrie) este altceva și nemăsurat mai puțin decât participarea/părtășia la actualizarea liturgică a negrăitei descoperiri dumnezeiești, inclusiv prin cântarea bisericească, fie aceasta smerită și ascetică în raport cu „bogățiile” muzicale promise mediatic.

Această distincție esențială determină și *unitatea* cântării ortodoxe, ca o determinare superioară, de natură spirituală, a acestei unități. La păstrarea acestei distincții și unități esențiale par a fi chemați toți cei care se preocupă de cântarea bisericească.

Un exemplu inspirator în această privință îl poate constitui și viața monahală autentică, cea care a marcat hotărâtor și aproape exclusiv rânduielele vieții liturgice, în particular imnografia și cântarea bisericească, prin atâția Sfinți Părinți, melozi și imnografi⁵³. Aceștia „înălțime gândului smerit nouă ne-a arătat” (troparul Sf. Ioan Gură de Aur de la sfârșitul Sfintei Liturghii⁵⁴), astfel încât pentru cântarea cea după chipul cântărilor îngerești „noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoare de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat de cetele îngerești” (cântarea Heruvicului la Sfânta Liturghie⁵⁵).

⁵² Marshall McLuhan, *Understanding Media*, New York, 1964, p.8.

⁵³ A se vedea o listă a acestora la Pr. Petre VINTILESCU, *Poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p.311-380.

⁵⁴ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p.322.

⁵⁵ *Liturghier...*, p.138.

O concluzie, desigur nu definitivă, ar putea privi astfel deplasarea spre adâncime a sentimentului duhovnicesc al *unității* bisericești, în particular cu referire la cântarea din Biserică, unitate văzută nu atât în cele din afară, ci văzută mai ales prin „ochiul inimii” noastre, prin „vederea” duhovnicească a credinței, care este „este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evr 11,1).

Metamorfoze ale cântului bizantin de notație pre-chrysanthică în Oratoriul *Patimile Domnului* de Paul Constantinescu

Pr. Lect. dr. Stelian Ionașcu

Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul” din București

Printr-o fericită și misterioasă „întâmplare”, prima variantă a *Oratoriului de Paști – Patimile Domnului*, rod al colaborării dintre Paul Constantinescu și Pr. I. D. Petrescu, a „răsărit” în Biblioteca UCMR, în anul 2010¹. Emoția unui asemenea prim-moment al deschiderii și parcurgerii conținutului filă cu filă a acestei partituri este subiectivă și, ca atare, greu de exprimat². Este cunoscut faptul că, după premiera Oratoriului în 3 martie 1946, la Ateneu, cu George Enescu la pupitrul Orchestrei Filarmonicii și Corala *România* pregătită pentru eveniment

¹ Pentru stingerea oricărui conflict cu Pr. I.D. Petrescu, compozitorul Paul Constantinescu anunță distrugerea partituri. Perpetuarea până acum a acestei informații, chiar și pentru cei mai apropiați prieteni – de ex. Vasile Tomescu și Ion Dumitrescu – și reapariția partituri, poate fi considerată miraculoasă, pentru că cineva a păstrat-o ascunsă până acum.

² Emoția este comparabilă cu mărturisirea Arh. Sebastian Barbu Bucur, dintr-un interviu realizat de Elena CHIRCEV: „Maica Domnului – Stăpâna Muntelui Athos – care îmi ajutase să ajung la Athos m-a ajutat să descopăr în Biblioteca Mănăstirii Marea Lavră originalul *Anastasimatarului* lui Mihalache Moldovlahul, scris la 1767, pe care l-am considerat multă vreme pierdut”. (*Manuscrise muzicale românești în bibliotecile athonite*, interviu realizat de Elena Chircev cu arhid. prof. dr. Sebastian Barbu-Bucur în: *Revista Tabor*, 4/ anul II/ iulie 2008 (“Muntele Athos”).

mai bine de un an de zile de către Nicolae Lungu³, anumite animozități dintre cei doi colaboratori – Paul Constantinescu și Pr. I. D. Petrescu – au dus la „renegarea” acestei variante, Paul Constantinescu rescriind oratoriul, ștergând orice urmă de colaborare cu Pr. I. D. Petrescu și anunțând că a ars partitura cu cea dintâi variantă. Nu cunoaștem resorturile și subtilitățile acestui conflict mediatizat în presa vremii, precum și toate partizanatele și coalițiile create în jurul celor două personalități; cert este că dispariția unei capodopere – așa cum o considera Enescu⁴ – este o tragedie – când partitura nu mai este de găsit –, și o dramă – când, iată, după 62 de ani este intactă. În condițiile actuale, întrebările firești care se nasc sunt mai multe:

- Când se va cânta această primă variantă? O întrebare legitimă pentru că primul impact cu partitura este destul de dur. O însemnare făcută pe prima pagină, apăsător, cu creion de culoare albastră de mână lui Paul Constantinescu, spune: „Această partitură nu se mai poate executa. Copierea, chiar

³ Informații suplimentare în: Vasile TOMESCU, *Paul Constantinescu*, Editura Muzicală, București, 1967; *** *Patimile Domnului de Paul Constantinescu și Părintele I.D. Petrescu-explicațiuni și textul cântat*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1946; Nicolae LUNGU, *Paul Constantinescu-viața și opera*, recenzie în BOR, LXXXV (1967), nr.11-12, pp.1189-1294; Valentin TEODORIAN, *Pagini din viața muzicianului Nicolae Lungu-scurtă monografie*, editura Holy-Prest, București 1993. În această monografie, Valentin Teodorian artă că, Nicolae Lungu a preluat știmatele, după ce o altă „corală a timpului” abandonase orice abordare a partituri, „dirigitorii opinând că această operă muzicală cuprinde greutăți insurmontabile pentru orice formație de gen existentă la acea oră.” Valentin TEODORIAN, *Pagini...*, p.38.

⁴ Martor unui eveniment unic, Valentin Teodorian povestește cu har, vizita inopinată a lui Paul Constantinescu împreună cu George Enescu, în sala de repetiții a Liceului de fete Regina Maria, unde Nicolae Lungu pregătea Corala România pentru premiera Oratoriului de Paști: „Într-o după-amiază de repetiție, ușa sălii de gimnastică de la Regina Maria s-a deschis și un sol al nostru a lăsat să se strecoare înăuntru doi bărbați, la intrarea cărora câteva secunde am amuțit cu toții. Unul dintre ei era mai scund de statură, adus de spate cu trăsăturile frumoase, cu o lumină pe obraz care izvoră parcă dintr-o trăire lăuntrică intensă, și-a tras pălăria de pe capul încadrat de şuvițe ondulate, în cealaltă mână purta o servietă burdușită, cel de-al doilea avea o față subț, mesianică, doi ochi plini de flăcări mistuitoare și mâinile nervoase. Primul era George Enescu cel de-al doilea Paul Constantinescu [...] La sfârșit, Enescu a rostit către Nicolae Lungu cu o voce molcomă dar perceptibilă pentru toți cei care îi urmăream reacțiile cu sufletul strâns: «Domnule Profesor, abia acum înțeleg ce muncă uriașă ați depus și cât poate fi de grea responsabilitatea conștientă și profesionalizată a unui maestru de cor așa cum sunteți dumneavoastră».” (Valentin TEODORIAN, *Pagini din viața ...*, p.39).

fragmentară, este interzisă. P. Constantinescu 20.06.1948." Pro-priu-zis, varianta a II-a, rescrisă de Paul Constantinescu este datată 22.06.1948, iar cu două zile înainte – nu știm ce a fost în sufletul lui – acesta scrie pe prima variantă „sentința” de anulare. Pune partitura într-o copertă albă pe care nu scrie nimic (*no name*) și o așează undeva, în biblioteca personală, iar tuturor celor care îl întrebau de aceasta variantă le spune că a ars-o, a distrus-o. Ca o paranteză, demersurile noastre pentru re-punerea ei în scenă după o seamă de discuții avute până în 2016 cu maestrul Dan Buciu și cu cel puțin doi dirijori de orchestră, pregătiți oricând a reda viața acestui oratoriu, nu s-au finalizat încă, rămânând la dispoziția UCMR să găsească momentul potrivit unui asemenea eveniment.

- Cum va fi primită premiera „reloaded” a acestei prime variante a oratorului de către public și de către specialiști? Prin această întrebare nu se pune la îndoială valoarea incontestabilă a lucrării, ci faptul că există deja o partitură comparabilă, patentată și autenticată de însuși Paul Constantinescu. Considerăm că, dacă nu l-a lăsat inima să-și ducă la îndeplinire gândul mărturisit – poate la mânie sau supărare – de a arde partitura, Paul Constantinescu a avut în vedere că va veni o vreme în care și aceasta, rod al muncii sale de 10 ani⁵ și o colaborare frumoasă și fructuoasă cu Pr. I. D. Petrescu, să capete viață într-o sală de concert.

O primă evaluare comparată a celor două partituri am făcut-o într-un studiu la vremea respectivă⁶, punând în paralel conținutul lor, cu semnalarea părților diferite și a celor comune sau identice. Părțile transferate în varianta a II-a sunt: osatura Evangheliilor, 4 coruri pe texte din Sfânta Scriptură alcătuite liber de compozitor, interludii orchestrale, construcții cu forme identice pentru melodii diferite – de ex., compară *Aliluia* sau *Prohodul* în ambele variante. Elementele distincte pentru cele două variante rezultă, în special, din deosebirea cântărilor corului și a părților solistice, precum și din prezența în varianta a II-a a unei părți finale, a IV-a, *Învierea Domnului*.

⁵ Stelian IONAȘCU, *Paul Constantinescu și muzica...*, p.378.

⁶ Stelian IONAȘCU, „Margăritarul ascuns în țarină...sau Pasărea Phoenix”, *Muzica*, nr. 1/2010, pp.39-50.

Titlul partiturii este „*Patimile Domnului. Oratoriu de Paști pe teme bisericești bizantine [din sec. XIII] reconstituite și traduse de Pr. I. D. Petrescu*”. Textul pus în paranteze [din sec. XIII] este un adaos ulterior, făcut tot de mâna lui Paul Constantinescu, iar sublinierile sunt redată așa cum sunt în original. Sub titlu apare „sentința” de „moarte subită” a partiturii datată 20.06.1948, iar în josul paginii, dreapta, semnătura lui Paul Constantinescu 1941-1943. Considerăm că a semnat, ca și la sfârșitul partiturii – Buc. 06.oct.1943 –, în calitate de compozitor.

Ne propunem să prezentăm monodiile cercetate, diortosite, alese și transcrise de Pr. I. D. Petrescu și care au constituit material de lucru pentru punerea lor în plan vocal-instrumental de către Paul Constantinescu și cum se regăsesc ele în noua prezentare. Aspectul care privește în ce măsură Pr. I. D. Petrescu poate fi considerat co-autor al oratoriului ar deveni un subiect de discordie, existând o seamă de elemente pro și contra⁷. Continuarea disputei se poate perpetua pe baza analizei celor două scrisori deschise ale protagoniștilor, trimise lui Emanoil Ciomac, sau pe argumente logice că, fără monodiile cercetate și transcrise de Pr. I. D. Petrescu, oratoriul în varianta aceasta nu ar fi existat, așa cum n-ar fi existat dacă ideea primordială a unuia dintre ei de a scrie un oratoriu nu ar fi fost exprimată și pusă în practică.

Părintele I. D. Petrescu este considerat de Titus Moisescu „inițiator al cercetării științifice a muzicii bizantine, devenind astfel, fără tăgadă, ctitor al Școlii românești de bizantinologie muzicală”⁸. Biografia impresionantă a Pr. I. D. Petrescu scoate în evidență personalitatea sa incontestabilă de cercetător al documentelor muzicale vechi

⁷ „Dacă sursele ar da complet socoteală despre o operă, dacă ele s-ar identifica formei și conținutului, atunci ne-am dispensa de acea operă și ne-am mulțumi cu sursele. Desigur, cunoașterea surselor este indispensabilă muzicologiei, dar deseori se rămâne abuziv doar la stadiul depistării lor. Oricare i-ar fi sursa, opera muzicală reușită aduce un plus de informație inexistentă în sursă, înseamnă adică un act de creație atât în domeniul formei cât și al conținutului, iar tocmai această noutate a creației se cere explicată. O compoziție semnificativă introduce astfel în real o realitate nouă, propria sa realitate, necunoscută până la receptarea ei și în pofida unor eventuale recunoașteri a surselor de la care pleacă.” (Ștefan NICULESCU, *Reflecții despre muzică*, Editura Muzicală, 1980, p.296).

⁸ Titus MOISESCU, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Editura Muzicală, București, 1999, p. 8.

bizantine ale secolelor X-XVIII, cu predilecție către studiul comparat, transcriere și teoretizare, pătrunzând în profunzimea manuscriselor din țară și străinătate, cercetări concretizate într-o seamă de lucrări științifice de certă valoare: *Les idiomeles et le canon de l'Office de Noël* (1932), *Laudele îngropării Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos scrise în stil vechi pentru trei voci egale* (1940), *Condacul Nașterii Domnului* (1940), *Etudes de paleographie musicale byzantine (I)* (1967), *Studii de paleografie muzicală byzantină (II)* (1984). Parcurgerea operei Pr. I. D. Petrescu poate oferi o imagine completă a muncii sale neobosite și, mai ales, a rezultatelor care i-au conferit numeroase titluri academice și recunoașterea națională și internațională a muncii sale de cercetător.

După stadiul de cercetare în străinătate, începând cu anul 1931, Pr. I. D. Petrescu își va relua activitatea parohială la Biserica Sf. Visarion, unde va pune în practică toate acumulările sale științifice, printr-o seamă de conferințe dar și *audiții inedite* – cu corul din cafasul bisericii –, a cântărilor transcrise, fie în variantă monodică, fie prelucrări corale în stil modal, realizate de el însuși. O serie de 14 audiții – parte la Biserica Sf. Visarion, parte la Sala Dalles – dau mărturie efervescenței creatoare, entuziasmului și răsunetului de care s-au bucurat aceste audiții între 1933-1941.⁹ Conținutul acestor audiții poate fi reconstituit, cercetând Programele de sală din biblioteca personală și din informațiile oferite de Titus Moisesescu în *Monodia bizantină...*(1999). În ceea ce privește prezența corurilor din Joia Mare în cadrul acestor audiții, se poate observa, că într-o primă fază sunt prezente cântările în variantă monodică, după care, în alte audiții (a 9-a, a 11-a și a 12-a) în variantă corală, cea mai mare parte prelucrate de

⁹ Tabloul audițiilor poate fi considerat complet chiar și în lipsa programelor cu numerele 2, 6, 7, 10, (14?). Conferința cu nr. 10 este anunțată în Programul anterior, pentru Sala Dalles. Se poate observa o frecvență a monodiilor de Paști sau de Crăciun, de multe ori repetate aceleași cântări în programe diferite, alteori monodii noi. Restul audițiilor cuprinde muzică gregoriană, preclasică (motete) și Liturghia lui Paul Constantinescu (fragmente sau integrală în 16 aprilie 1938). Despre conținutul prelegerilor – care nu s-au păstrat – ne putem face o impresie parcurgând opera scrisă a părintelui și textul lămuritor din broșura „*Patimile Domnului. Oratoriu de Paul Constantinescu și Părintele I. D. Petrescu. Explicațiuni și textul cântat,*” (1946), care a avut și rol de Program de sală pentru premiera Oratoriului, în 3 martie 1946, în sala Ateneului Român.

Pr. I.D. Petrescu și câteva – „Alergat-a grăind Iuda”, „Două rele a făcut poporul meu” – prelucrate de Paul Constantinescu. Din aceasta se înțelege că Paul Constantinescu a avut propria sa viziune și opțiune în prelucrarea monodiilor, atunci când le-a introdus în oratoriu, inclusiv suportul orchestral. Acest lucru se subînțelege din faptul că cei doi prezintă variante proprii de armonizare în aceste audiții, iar un alt argument ar fi acela că Paul Constantinescu prelucrează 29 de coruri din sec. XIII și două (*Aliluia* și *Prohodul*) din sec. XVII-XVIII, în timp ce I. D. Petrescu a prelucrat 10 coruri și Prohodul într-o singură și simplă variantă corală. Modul ingenios și riguros din punct de vedere formal și armonic în care le întâlnim în Oratoriu, dovedește faptul că, dacă monodia este așa cum a preluat-o de la Pr. I. D. Petrescu, atunci prelucrarea vocal-instrumentală este doar a lui Paul Constantinescu.

Premoniția Pr. I. D. Petrescu despre faptul că, la un moment dat cineva ar putea să conteste veridicitatea transcrierilor sale s-a adeverit.¹⁰ În primul rând, Pr. I.D. Petrescu recunoaște că în metoda sa de transcriere a eludat lucrarea semnelor cheironomice, considerând că rolul lor nu este important: „...sunt semne, presupuse indicatoare de nuanțe, a căror valoare nu poate fi urmărită, nici în tratatele teoretice, nici în cele de cântec. Acestea sunt semne cheironomice, a căror înlăturare nu înseamnă nicio pierdere și nicio atingere a originalității muzicii bisericești. Căci această originalitate depinde de caracterul ei distinct, de stilul ei, iar nicidecum de maniera orientală de a o prezenta sau de încercarea de a introduce în

¹⁰ Contin Moisil semnală: „Începând cu anul 2000, cercetătorii români au putut urmări la simpozioanele Centrului de Studii de Bizantine din Iași o serie de comunicări ale colegilor din străinătate, care invalidau metoda de transcriere a părintelui I.D. Petrescu, îndeobște folosită în muzicologia românească.” Studii Și Cercet. Ist. Art., Teatru, Muzică, Cinematografie, serie nouă, T. 3 (47), P. 59–73, București, 2009. Pentru noi metode de cercetare a transcrierii și diortosirii vechii notații bizantine, vezi și alte lucrări: Ioannis ARVANITIS, „The Rhythmical and Metrical Structure of the Byzantine Heirmoi and Stichera as a Means to and as a Result of a New Rhythmical Interpretation of the Byzantine Chant”, în *Acta Musicae Byzantinae*, vol. VI (decembrie 2003): *Le chant byzantin: État des recherches. Actes du colloque tenue du 12 au 15 décembre 1996 à l'Abbaye de Royaumont*, p. 14–29. Maria ALEXANDRU, „Câteva considerații asupra așa-numitelor mari ipostasuri ale notației medio-bizantine”, în: *Lucrări de muzicologie* vol. XXVII, nr.1, Cluj-Napoca, 2012, pp. 46–56; Nicolae GHEORGHIȚĂ, *Chinonicul duminical în perioada post-bizantină (1453-1821) Liturgică și Muzică*, Editura Muzicală, București, 2007.

viersuirea ei indicațiile cheironomice”.¹¹ De asemenea, în scrisoarea trimisă lui E. Ciomac, după premiera Oratoriului, în care își justifică pretenția de co-autor, Pr. I. D. Petrescu spunea: „Dacă, prin absurd, un cercetător actual sau unul viitor, ar găsi, că citirea textelor, interpretarea neumelor și caracterizarea modurilor au fost greșite, atunci eu totuși aş rămâne ca un inspirat, ce am putut să creez nobile împliniri melodice, și am putut să mă ridic la o așa de înaltă împerechere a cuvântului cu cântecul pentru a da o așa de sublimă exprimare de simțăminte. Dar eu am îmbrăcat aci haina modestiei și am zis: este textul muzical medieval redat în deplină ființă a lui, deși, ici colo, am intervenit în afară de zisa manuscriselor.”¹²

Cu toate acestea, oratoriul este deja un fenomen cultural definitiv, fiind cântat de trei ori, cu George Enescu și Constantin Silvestri la pupitru și apreciat în numeroase cronică din lumea muzicală și ecleziastică. Este o lucrare care nu mai poate fi contestată, indiferent de modul autentic sau mai puțin autentic în care s-au transcris vechile monodii bizantine, care stau în mare parte la edificiul construcției oratoriului.

La o sumară evaluare, oratoriile lui Paul Constantinescu pun în valoare cel mai bogat și variat repertoriu de strană, atât din vechile cântări în notație pre-chrysanthică, cât și din cele aflate în actualitate. Chiar dacă dorința Pr. I.D. Petrescu, de a impune cântarea veche bizantină în Școală și în Biserică nu s-a putut concretiza – Școlile teologice continuând să studieze în spiritul tradiției muzicale psaltice din stadiul în care ajunsese după reforma chrysanthică – punerea în scenă a primei variante a Oratoriului de Paști ar putea să redea o imagine, oricât de sumară asupra acestei muzici medievale, așa cum a gândit la vremea respectivă a o transcrie Pr. I. D. Petrescu. Producția „princeps” a Oratoriului ar putea fi, mai cu seamă, o ofrandă spre slava lui Dumnezeu – cum scrie compozitorul pe ultima pagină – și de folos pentru sufletele ascultătorilor, de orice pregătire muzicală ar fi, dar și pentru cei doi colaboratori, pentru care, nădăjduim că premiera, după atâția ani de tăcere, va constitui un prilej de împăcare pentru veșnicie în împărăția cerurilor.

¹¹ Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice în Biserica Ortodoxă Română”, în: BOR, București, Anul XIV(1937), nr. 1-2 (ianuarie-februarie).

¹² Stelian IONAȘCU, *Paul Constantinescu și muzica psaltică românească...*p. 377.

În concluzie, din Tabelul expus în finalul studiului, putem observa cum Paul Constantinescu –, după obișnuita-i fire și obicei de care nu se dezmințe în întreaga sa operă componistică – nu este adeptul monotoniei, nici în ceea ce privește tonalitatea nici în ceea ce privește forma muzicală. De aceea melodiile pe care le-a avut la dispoziție vor îmbrăca diferite haine asupra cărora vom face o succintă sinteză:

- pentru toate monodiile – cu mici excepții, doar pentru un scurt *incipit* – nu lipsește aparatul orchestral în diferite variante (corzi, suflători sau combinații);
- monodie acompaniată orchestral sub formă de *arie*, cu întindere amplă și împărțită în secțiuni, fiecare secțiune delimitată de interludii orchestrale și modulând pe diferiți centri modali, cu revenire în starea (tonalitatea) inițială;
- duete vocale de partide corale la unison și în octave paralele cu acompaniament orchestral;
- monodie la o voce, acompaniată de ison figurat la cor și de orchestră;
- monodie acompaniată orchestral în care tema se „plimbă” de la o voce la alta;
- monodie expusă izoritm (omofon) la trei voci (ex. SAT) iar vocea a 4-a aduce ison figurat pe alt text (ex. pe textul „Aliluia”);
- din unison în deltă sonoră;
- monodie+omofonie cu refren după tehnica responsorială; la finalul fiecărei fraze cu obstinație se aduce un text la celelalte voci: „Hristoase”, „Doamne” sau „Fiul meu”;
- solo cu acompaniament de orchestră;
- solo cu acompaniament de orchestră și cor;
- monodie solistică sub formă de arie dar și monodie expusă de o întreagă partidă corală (ex. partida de bas sau de alto) cu acompaniament orchestral;
- momente vocal-instrumentale construite după modelul responsorial și antifonic: tema expusă de diferite voci, încheiată cu un refren, pe un text anume, care se repetă identic de cel puțin trei ori (cuplet-refren);
- structuri de tip mozaic cu secțiuni diferite și modalități inedite de dezvoltare a discursului muzical: monodie – monodie cu ison – omofonie – monodie în unison și octave ș.a.

- tratare tematică polifonă și omofonă a monodiilor;
- imitații în perechi (două câte două voci) – polifonie de monodii;
- imitație în stretto la patru voci;
- structuri expositive (monodice) urmate de structuri evolutive (polifonie, omofonie și izoritmie);
- teme expuse în octave paralele de voci grupate câte două și celelalte două ison figurat;
- dezvoltare prin augmentare sonoră, de la monodie pură la polifonie, omofonie și acompaniament orchestral inedit;
- două teme distincte cu același text (ex. Aliluia₁, Aliluia₂), expuse în diferite ipostaze: diacron, sincron, sau aceeași temă expusă evolutiv, de la monodie la polifonie imitativă, cu secțiuni modulante și interludii orchestrale ample, care pregătesc repriza.

Patimile Domnului. Oratoriu de Paști pe teme bisericești din sec.XIII reconstituite și traduse de Pr. I.D. Petrescu		
Sursa monodică: Ioan D. Petrescu, <i>Studii de Paleografe muzicală bizantină</i> , Vol.II, Editura muzicală, București 1984, 318p./ Alte surse ale aceluiași autor	Metamorfoze ale cântului bizantin de notație pre-chrysantică din <i>Oratoriul Patimile Domnului</i> de Paul Constantinescu	Observații
1. Se adună acum... , modul II autentic, monodia nr. 47, pp.97-99, transcrisă după: ms. 261* (f. 176 ^r) și ms. c.41** (f.193 ^v). * Ms. <i>Ancienne grec</i> 261 ** Ms. <i>Coislin</i> 41	Se adună acum... , cor SATB, pp.12-16.	Invențiune cu <u>zonă expositivă polifonică</u> la două voci (m.1-22) și <u>zonă evolutivă omofonă</u> (m.22-59). Sinteză a elementelor <i>filonului bizantin</i> (ethos, melodică, spiritualitate) și a <i>elementelor occidentale</i> (organizare formală, interludii secvențe, imitații). Substartul orchestral propune tema <i>Dies irae</i> , la violoncel.
2. Astăzi Iuda își ascunde fața... , modul IV plagal, monodia nr. 55, pp.119-123, transcrisă după: ms. 261 (f. 177 ^v -178 ^r) și ms. c.41 (f.195 ^v -196 ^r)	Astăzi Iuda își ascunde fața... , <i>Arie Bariton</i> , pp.21-27	După patru măsuri introductive cu viorile, debutează aria la bariton (monodie) cu acompaniament orchestral de corzi (43 măsuri), se adaugă harpa (m. 43-54), suflători (m. 54-76). Monodia

		<p>suportă cinci intervenții prozodice în care compozitorul modulează pe diferiți centri modali:</p> <ul style="list-style-type: none"> - centru de Mi bemol – „Astăzi Iuda își ascunde fața...,” (m.5-75). - centru de Mi becar – „O! Iubire de bani...,” (m.76-105), de la 3 bemoli la 4 diezi.
<p>3. <i>Firea ta este plină de viclenie...</i>, modul IV plagal, monodia nr. 56, pp.123-125, transcrisă după: ms. 261 (f. 178^r) și ms. c.41(f.196^r)</p>	<p>Se continuă monodia precedentă ca Arie Bariton, pp.27-32, cu text modificat, „<i>Purtarea ta este plină de viclenie</i>” în loc de „<i>Firea ta ...</i>”</p>	<ul style="list-style-type: none"> - centru de Fa – „<i>Purtarea ta este plină de viclenie</i>” (m. 106-130), de la 4 diezi la 2 bemoli. - centru de Fa diez – „<i>Că de iubeai bogăția...</i>,” (m.131-163), de la 2 bemoli la 6 diezi. - centru de Mi bemol- „<i>Însă pământează-te, soare...</i>,” (m.164-186), de la 6 diezi la 3 bemoli. Final apoteotic cu acompaniament de harpă, corzi și solist dublat de cor de bărbați (Bas), „<i>Mult răbdătorule...</i>,” (m.180-186).
<p>4. <i>Iuda cel fără de lege...</i>, modul II autentic, monodia nr. 49, pp.101-103, transcrisă după: ms. 261 (f. 176^{r-v}) și ms. c.41(f.193^v-194^r)</p>	<p><i>Iuda cel fără de lege...</i>, cor SATB, pp.43-48</p>	<p>Trei secțiuni:</p> <p><i>Secțiunea I</i> – suprapunere de două moduri diferite la Alto și Tenor. (O melodie urmează cursul firesc și o alta, simultan cu ea, dar gândită în alt mod – polimodalism. Semantică: „Iuda cel fără de lege” este Iuda cel cu „două fețe”.) Prezența intervalului melodic de cvartă mărită – <i>diabolus in musica</i> = Iuda cel fără de lege, Iuda apostaziat. Elemente modale: ison, relații plagale, cadență întreruptă.</p> <p><i>Secțiunea a II-a</i> – Fugato în stretto.</p> <p><i>Secțiunea a III-a</i> – începând cu măsura 72 – polifonie în</p>

		panglică și omofonie, purificare până la esență. Se cântă doar pe „clape albe” dispărând toate elementele de alterație în concordanță cu textul „ <i>Iar din ceata apostolilor lepădându-se [Iuda] n-a văzut învoirea Ta cea de a treia zi ...</i> ”
5. <i>Iuda, sluga și vicleanul...</i> , modul II autentic, monodia nr. 50, pp.103-106, transcrisă după: ms. 261 (f. 176 ^v) și ms. c.41(f.194 ^r)	<i>Iuda, sluga și vicleanul...</i> , Arie Alto, pp.52-60.	După trei măsuri introductive la oboi, Alto expune tema solistic- monodie acompaniată de oboi și fagot-, pe parcurs se adaugă violoncel, harpă și viori. Secțiunile sunt delimitate printr-un scurt „respiro” de interludii orchestrale.
6. <i>Iuda, vânzătorul, viclean fiind...</i> , modul II autentic, monodia nr. 48, pp.99-100, transcrisă după: ms. 261 (f. 176 ^r) și ms. c.41(f.194 ^r)	<i>Iuda, vânzătorul, viclean fiind...</i> , cor SATB, pp.64-67	Formă bipartită, A-expozitiv și B-evolutiv. Modalități de expunere tematică: 1.monodie (Sopran) m. 1-7; 2. Monodie (Sopran) și contrapunct liber (Alto) m. 8-19; 3. tema preluată de Tenor și ison dublu (Sopran-Alto) m. 20-30; 4.interludiu coral, izoritmie (SAT) m. 31-34; 5. temă (Bas), stretto (Tenor), ison figurat (Alto), contrapunct liber (Sopran) m. 35-51; 6. Voci grupate perechi (Sopran Tenor – Alto Bas) m.52-62. Cadență finală eliptică de terță care dă senzația de austeritate și detașare de lumea imanentă.
7. <i>Cu adevărat, Iuda...</i> , modul II plagal, monodia nr. 53, pp.111-115, transcrisă după: ms. 261 (f. 177 ^{r-v}) și ms. c.41(f.194 ^r)	<i>Cu adevărat, Iuda...</i> , cor SATB, pp.72-76; este eliminată partea mediană cu textul „... <i>că încă mâncarea fiind în gura lor, cleveteau asupra Lui Dumnezeu nemulțumiți; și acest rău credincios purtând în gură cereasca pâine,</i>	Aceleași metode de lucru prin parcurgerea unor etape de la zona expozitivă către zone evolutive complexe, de la monodie (Alto) pe 26 de măsuri, preluarea tematică la Tenor și ison la Alto și Bas. Densitatea sonoră se amplifică treptat prin acumulări de voci și complexi-

	<p><i>împotriva Mântuitorului a lucrat trădare. O! O! O! O! Nesățios cuget și îndrăznire haină!..."</i></p>	<p>tate ritmico-melodică. Corul este acompaniat de viori în pizz., cu formule figurative ostinato, iar oboiul, clarinetul și fagotul dublează linia melodică a vocilor corale. Treptat harpa și suflătorii preiau jocul figurativ la viorilor, conducând melodia prozodic până la final.</p>
<p>8. Nimeni, o credincioșilor!..., modul IV plagal, monodia nr. 57, pp.126-129, transcrisă după: ms. 261 (f. 178^{r-v}) și ms. c.41(f.196^{r-v})</p>	<p>Nimeni, o credincioșilor!..., cor SATB, pp.80-88. Final partea I, 27. V. '941</p>	<p>Prelucrare diferită față e celelate monodii de până acum. O structură de tip mozaic (ABCDE) și o viziune liniară asupra timpului: A – omofonie (m.1-48); B- monodie(Alto-Bas) cu ison (Sopran-Tenor) a capella (m.50-62); C – omofonie (m.63-82); D- monodie în unison și octave (m.83-96); E-omofonie, coda (m.97-107). Acompaniament cu vioari, harpă și suflători. Final de parte I apoteotic ff., cor și întreg aparat orchestral. Sfârșitul primei părți, 27.V.'941. semnătura P. Constantinescu</p>
Partea a II-a p.89		
<p>Aliluia, monodie de la sfârșitul sec. XVII, înc. Sec. XVIII, glasul VIII</p>	<p>Aliluia, cor SATB, pp.89-104</p>	<p>Nu mai face parte din colecția <i>Studii de paleografie...</i>, ci dintr-un manuscris mai recent. Pe parcursul a 96 de măsuri (4/4), două teme diferite (Aliluia₁, Aliluia₂) sunt expuse diacron și sincron, prima temă este enunțiativă, melismatică, cealaltă cu funcție de semnal și se va regăsi identic în varianta a II-a a Oratoriului de Paști împreună cu <i>Hristos a Înviat</i>. a. Aliluia₁ integral, expunere monodică în octave la vocile grave (Bas și Alto – m.3-14).</p>

		<p>b. Aliluia₁ monodie la Bass peste care se suprapune Aliluia₂ la Sopran-Alto, iar la tenor ison. (m.15-20).</p> <p>c. Aliluia₁ imitație în stretto (SAB) m.21-26.</p> <p>d. Aliluia₂ (m.26-32).</p> <p>e. Aliluia₁ polifonie imitativă (B-T-A-S) imitația sol-re-la-re, m.23-40.</p> <p>f. Aliluia₂ (m.41-42).</p> <p>g. Aliluia₁ var. – polifonie în stretto cu imitație liberă (m.43-51).</p> <p>h. Aliluia₂ (m.52-56).</p> <p>i. Aliluia₁ var.-polifonie imitativă (BTAS- Fa#-Do#-Fa# -Do#) cu intrări la două măsuri (m.57-63).</p> <p>j. Aliluia₂ (m.63-67).</p> <p>k. Interludiu orchestral (m.68-75).</p> <p>l. Aliluia₁ – repriză m.79-91.</p> <p>m. Coda la orchestră pe notă ținută la cor. (m.92-94).</p>
<p>9. Boierii popoarelor..., modul IV plagal, monodia nr. 62, pp.140-141, transcrisă după: ms. 261 (f. 179^v) și ms. c.41(f.200^v)</p> <p>10. Cuvânt călcător..., modul IV plagal, monodia nr. 63, p.141, transcrisă după: ms. 261 (f. 179^v) și ms. c.41(f.200^v)</p>	<p>Boierii popoarelor..., cor partida de Bass, pp.107-108.</p>	<p>Monodie alcătuită din două fraze, prezentate separat de I.D. Petrescu și unitar de Paul Constantinescu. Monodie acompaniată de orchestră cu un scurt interludiu de trei măsuri între cele două fraze.</p>
<p>11. Alergat-a, grăind Iuda..., modul II plagal nenano, monodia nr. 66, pp.144-145, transcrisă după: ms. 261 (f. 179^v-180^r) și ms. c.41(f.200^v)</p>	<p>Alergat-a, grăind Iuda..., cor SATB, pp.109-112,</p>	<p>Tenor și sopran conduc tema în octave, iar vocile grave propun o temă figurată. Acompaniament orchestral pe pulsații de optimi.</p>
<p>12. La cina Ta, Hristoase..., modul II autentic, monodia nr. 70, pp.149, transcrisă după: ms. 261</p>	<p>La cina Ta, Hristoase..., Lui Ioan ce te-a'ntrebat, Doamne...,</p>	<p>Partituă construită după model responsorial și antifonic: expunerea temei de trei ori, urmată de un <i>refren identic</i></p>

<p>(f. 180^r) și ms. c.41(f.201^r)</p> <p>13. Lui Ioan ce te-a'ntrebat, Doamne..., modul II autentic, monodia nr. 71, pp.150, transcrisă după: ms. 261 (f.180^r) și ms. c.41(f.201^r)</p> <p>14. Privegheați și vă rugați..., modul II autentic, monodia nr. 74, pp.152, transcrisă după: ms. 261 (f. 180^v) și ms. c.41(f.201^v)</p>	<p><i>Privegheați și vă rugați...</i>, cor SATB, pp.114-122</p>	<p>de fiecare dată, cu textul- „Iară Iuda, cel fără de lege n’a vrut să înțeleagă”.</p> <p>Prima expunere – monodie la Sopran 8 măsuri, apoi cor și orchestră (m.9-20) și refrenul „Iară Iuda...” (m.21-32). <i>Interludiu orchestral</i> (m.32-36).</p> <p>A doua expunere – monodie la Sopran 8 măsuri, apoi cor și orchestră (m.46-60) și refren „Iară Iuda...” m.61-72. <i>Interludiu orchestral</i> (m.73-76).</p> <p>A treia expunere – monodie la Bas 10 măsuri și preluare tematică la tenor 8 măsuri pe ison de bass, și refren „Iară Iuda...” (m.95-106)</p> <p>Coda – orchestră m.106-113.</p>
<p>15. Astăzi Iuda lasă pe Dascălul..., modul I plagal, monodia nr. 75, pp.152-154, transcrisă după: ms. 261 (f. 180^v) și ms. c.41(f.201^v)</p>	<p><i>Astăzi Iuda lasă pe Dascălul...</i>, cor SATB, pp.123-127.</p>	<p>Construcție amplă vocal-instrumentală, cor acompaniat de orchestră; numeroase elemente modale. Substrat sonor în cvinte paralele pe porțiuni largi și revenire în terțe sau unison; tema preluată la diferite voci, izoritmie pe final. Textul „Cel ce ai pățimit pentru noi, Slavă Ție”, față de varianta originală I. D. Petrescu, „Cel ce pătimești pentru oameni, Slavă Ție”.</p>
<p>16. Iubire de frați să avem..., modul I autentic, monodia nr. 76, pp.154-156, transcrisă după: ms. 261 (f. 180^v) și ms. c.41(f.201^v)</p>	<p><i>Iubire de frați să avem...</i>, cor SATB, pp.130-131.</p>	<p>Dezvoltare prin augmentare, polifonie în formă de <i>evantai</i>. De la monodie expusă la Bas 10 m., se adaugă celelalte voci. Repriza vine ca o secțiune polifonică cu intrări în stretto(B-A-T-S) și finalul în acord eliptic de terță.</p>
<p>17. Astăzi priveghează Iuda..., modul varis, monodia nr. 81, pp.161-162, transcrisă după: ms. 261 (f. 181^v) și ms. c.41(f.202^{r-v})</p>	<p><i>Astăzi priveghează Iuda...</i>, cor AB, pp.133-134</p>	<p>Monodie acompaniată de orchestră, expusă de Bas și Alto în octave paralele.</p>

<p>18. De trei ori tăgăduind pe Petru..., modul IV plagal, monodia nr. 86, pp.171, transcrisă după: ms. 261 (f. 182^r) și ms. c.41(f.203^r)</p>	<p>De trei ori tăgăduind pe Petru..., cor SATB, p.142</p>	<p>Monodie acompaniată de cor și orchestră, tema fiind susținută de Alto (8 măsuri), Sopran (6 măsuri), Alto (9 măsuri) și final omofon „Milostiv fii mie, Doamne, și mă miluiește”.</p>
<p>19. Spuneți călcătorilor de lege..., modul II autentic, monodia nr. 88, pp.172-173, transcrisă după: ms. 261 (f. 182^v) și ms. c.41(f.203^r)</p>	<p>Spuneți călcătorilor de lege..., cor SATB, pp.144-147</p>	<p>O altă modalitate de prezentare a monodiei: cor-izoritmie la SAT- iar basul cu ison figurat pe un text străin – <i>Aliluia</i>, până la final, când toate vocile se adună pe același text: „Dumnezeu și răscumpărătorul sufletelor noastre”.</p>
<p>20. Pus-au treizeci de arginți..., modul III autentic, monodia nr. 91, pp.176-178, transcrisă după: ms. 261 (f. 183^v) și ms. c.41(f.203^v)</p>	<p>Pus-au treizeci de arginți..., cor SATB, pp.149-150</p>	<p>Monodia împărțită în trei secțiuni cu următoarele modalități de dezvoltare:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Intrări succesive ale vocilor prin metoda imitativă (B-T-A-S, fa-sib-re-sib), m. 1-18. – Imitație în stretto (B-A-S-T; re-fa-si b-re), m. 19-26. – Imitație stretto la trei timpi (B-A-S-T; fa-sol-la-do), m. 27-45. – Finalul, dialog între perechi de voci AB și ST, acord eliptic de terță, m. 46-62.
<p>21. Cela ce îmbracă lumina ca o haină..., modul II plagal, monodia nr. 94, pp.180-182, transcrisă după: ms. 261 (f. 183^r) și ms. c.41(f.204^r)</p>	<p>Cel ce se îmbracă cu lumina ca și c'o haină..., cor SATB, pp.160-163</p>	<p>- Adaptări ale textului: „Cela ce îmbracă lumina...”devine „Cel ce se îmbracă cu lumina...”</p> <p>- Suprimarea unei părți din text: „...atunci s-a rupt catapeteasma templului. Soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă pe Dumnezeu batjocorit”</p> <p>După o introducere orchestrală de 9 măsuri, Sopranul expune monodia pe care o dezvoltă în 25 de măsuri,</p>

		acompaniată de orchestră. Se adaugă toate vocile care cântă la unison și în octave, final pe un acord major de Mi.
22. Pentru binele care ai făcut... , modul II plagal, monodia nr. 97, pp.183-184, transcrisă după: ms. 261 (f. 183 ^v) și ms. c.41(f.204 ^r)	Pentru binele care ai făcut... , cor SATB, pp.165-168	O altă modalitate de prezentare a acestei monodii, după principiul responsorial. Tema este expusă de Sopran cu acompaniament orchestral, iar la sfârșitul fiecărei fraze corul (ATB) intonează „Hristoase” în cinci intervenții aproximativ asemănătoare. Finalul este omofon.
23. Acestea zice Domnul... , modul IV plagal, monodia nr. 101, pp.189-191, transcrisă după: ms. 261 (f. 184 ^r) și ms. c.41(f.204 ^v)	Acestea zice Domnul... , cor SATB și Solo de Bass (Iisus), pp.171-174	Varianta monodică în glasul VIII propusă de I.D. Petrescu se metamorfozează într-o monodie (solo-Bass) cu acompaniament de cor(ison) și orchestră, cu respectarea complexității ritmico-melodice originale. Sfârșitul părții a II-a, 27.08.1943, p. 184.
Partea a III-a p.185		
24. Dezbrăcatu-L-au de hainele Sale... , modul II plagal, monodia nr. 127, pp.236-237, transcrisă după: ms. 261 (f. 189 ^{r-v}) și ms. c.41(f.199 ^r)	Dezbrăcatu-L-au de hainele Sale... , cor SATB pp.190-191	Tema este preluată de diferite voci în ștafetă și acompaniată de cor și orchestră pe un ostinato de 16-imi la violă.
25. Doamne, care ai primit însoțitor pe tâlharul... , modul IV plagal, monodia nr. 108, pp.202-203, transcrisă după: ms. 261 (f. 185 ^r) și ms. c.41(f.205 ^v)	Doamne, care ai primit însoțitor pe tâlharul... , Arie Bariton Solo, pp.193-194	Monodie cu acompaniament de orchestră interpretată de solo-Bariton.
26. Pre tâlharul ... , modul III autentic, monodia nr. 98bis, p.186, transcrisă după: ms. 261 (f. 187 ^v)	Pre tâlharul ... , cor SATB, p.197	Monodie cu acompaniament de viori, cu tema expusă 13 măsuri TS și 13 măsuri omofonie.
27. Văzându-te răstignit... , modul II plagal,	Văzându-te răstignit... , cor de	Monodie cu acompaniament de orchestră, primul motiv

monodia nr. 114, p.211, transcrisă după: ms. 261 (f. 185 ^v)	<i>femei și Alto Solo, p.199</i>	melodic expus de sopran contrapunctat de alto („Văzându-te răstignit...a strigat” m.1-10), al doilea motiv melodic: solo-Alto cu acompaniament de cor de femei și orchestră, m.11-31.
28. Două și rele a făcut... , modul III autentic, monodia nr.124, pp.227-230, transcrisă după: ms. 261 (f. 188 ^v) și ms. c.41(f.198 ^r)	Două și rele a făcut... , cor SATB și Bass Solo, pp.210-213	Vocea lui Iisus (Bass solo) acompaniată de ison la cor și orchestră. Se dorește a fi un moment de meditație exprimat prin sonorități estompate (după indicațiile din partitură).
29. Pre lemn văzându-te răstignit, Hristoase... , modul II autentic, monodia nr. 123, pp.225-227, transcrisă după: ms. 261 (f. 188 ^{r-v}) și ms. c.41(f.198 ^r)	Pre lemn văzându-te răstignit, Hristoase... , cor SATB și Alto Solo, pp.215-217	Solo Alto (Maica Domnului) este introdus de cor SATB, m. 1-26. Corul intonează responsorial la sfârșitul motivelor cu textul „Fiul meu”, ostinato în șapte intervenții distincte.
În mormânt, Viață... , versiune de la sfârșit de sec. XVII	În mormânt, Viață... , cor SATB, pp.224-235 Buc. 6.oct.1943	Starea I a Prohodului, stihira I, o regăsim cu melodii diferite în ambele variante, cu aceeași structură formală și substrat orchestral. a. Expunerea temei la unison (octave) m. 3-19. b. Interludiu orchestral 2 măsuri. c. Expunerea capului tematic în stretto (SA-TB) la cvarță ascendentă m.22-41 până la epuizare textului. d. „interludiu coral” – dialog AB cu ST, capul tematic expus progresiv de 4 ori (resol; mi-la) și din nou epuizarea textului m.42-63. e. Tema „ascunsă” la tenor pe care se grefează celelalte voci m.64-81. f. Temă în stretto „antifonic” – voci de femei, voci de bărbați (m 82-98) cu epuizare textului și izoritmie pe ultimele 5 măsuri.

		<p>g. Interludiu orchestral m.99-133.</p> <p>h. Repriză – tema inițială expusă omofon la 4 voci (m.154-159).</p> <p>i. Coda 12 măsuri la orchestra – final în unison de re.</p> <p>Buc. 6. oct.1943, semnătura lui P. Constantinescu</p>
--	--	--

Patimile Domnului.

Oratoriu de Paști
pe teme bisericești bizantine ^{vechi} reconstituite
și traduse de P. I. D. Petrescu.

*Acastă partitură nu se
mai poate executa.
Copierea, chiar fragmentară,
este interzisă*

P. Constantinescu
20. VI. 1948

Depozitarat în Biblioteca M. C.
nr. 54074p
anul 1944 luna _____ ziua _____

P. Constantinescu
1941-1943

Handwritten musical score for *Patimile Domnului* (The Sorrows of the Lord), an Oratorium de Paști (Easter Oratorium). The score is written on two staves, numbered 1 and 2. The title is written in large, stylized letters at the top. Below the title, it says "Oratoriu de Paști" and "Partea I". The score is for a large ensemble, including:

- 2 Flute
- 2 Oboe
- 2 Clarinet (Bb)
- Clarinete (Bb)
- 2 Fagot
- Cornet (F)
- 4 Corn (F)
- 3 Trompete (Bb)
- 3 Tromboni
- 2 Tuba
- Timpani

The score is written in G major and 2/4 time. It features various musical notations, including notes, rests, and dynamic markings. The manuscript is dated 1946 and is a fragment from the first variant of the Oratorium.

Fragment din prima varianta a Oratoriului bizantin de Paști
Patimile Domnului de Paul Constantinescu
(manuscris 1946)

Educație muzicală în spiritul tradiției bizantine.

Studiu de caz: „Metodul...” lui Anton Pann

Prof. dr. Elena Chircev
Academia de Muzică Gheorghe Dima, Cluj-Napoca

Introducere

Prin importanța acordată muzicii ca obiect de studiu, Biserica a asigurat vreme de secole educația muzicală generală și specializată, ulterior instituționalizată, înainte ca școala laică de specialitate să existe și formeze elevi în acest domeniu. Una dintre cărțile folosite ca manual pentru educația muzicală din școlile care pregăteau personalul pentru stranele românești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea este lucrarea teoretică a lui Anton Pann, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau Gramatica melodică*¹. Finalul volumului cuprinde un text cu caracter didactic intitulat *Metod sau urmare la Învățătura a muzicii bisericești, despre cum să învață la seminarul Sfintei Mitropolii*². Analiza acestui segment este o încercare de a plasa preocupările lui Pann în contextul educativ al tradiției bizantine și al epocii, dar și de a sublinia corespondența ideilor sale cu cele din pedagogia contemporană.

În ultimul secol, educația muzicală din școala românească a trecut prin numeroase prefaceri. Mai întâi, în cadrul procesului de

¹ ANTON PANN, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau Gramatica melodică*, în a sa tipografie, București, 1845.

² A. PANN, *Bazul...*, pp. 211-222.

modernizare a societății de la început de secol XX, apoi din cauza instaurării regimului comunist, care a adus schimbări radicale în învățământ. Mai recent, din necesitatea de a se acorda la noile tendințe din pedagogie privind abordarea sistemică a conținuturilor, formarea capacităților și competențelor elevilor, redimensionarea modelului de configurare a lecției, utilizarea unor strategii, metode și tehnici de predare-învățare-evaluare cât mai eficiente și, desigur, din nevoia de a îndeplini standardele de calitate, aliniate la cele europene.

Toate aceste transformări ne apar a fi spectaculoase dacă avem în vedere faptul că la început de secol XX educația muzicală din școala românească era încă puternic legată de tradiția bizantină, spre deosebire de educația care se practica în vestul Europei. Un exemplu grăitor, în acest sens, este faptul că notația neumatică era încă atât de familiară diferitelor pătri sociale în perioada interbelică încât colecția de colinde a lui George Breazul a fost publicată în 1938 de Fundația culturală regală „Principele Carol” cu melodiile scrise pe pagini alăturate cu ambele notații, psaltică și guidonică³. Deducem așadar că, la vremea aceea, cunoscătorii notației neumatice erau la fel de numeroși ca și cititorii de note scrise pe portativ. Această situație neobișnuită pentru un vest-european era un gest firesc pentru spațiul românesc unde educația muzicală de tip formal a fost oferită timp de mai multe secole doar de școlile mănăstirești, de cele de cântăreți bisericești, de seminariile teologice, iar educația muzicală de tip non-formal și informal convergeau spre aceeași cântare de strănă cu semiografia specifică, la care se adăuga, desigur bogăția cântecului folcloric transmis prin viu grai din generație în generație. Așa se face că, procesul de constituire a unei didactici de specialitate este legat tot de cântarea de strănă, iar primele mențiuni despre învățarea muzicii și primele „manuale” se găsesc în codicele bizantine medievale și în tipăriturile pentru școlile bisericești din secolul al XIX-lea⁴.

³ GEORGE BREAZUL, *Colinde*, Fundația culturală regală „Principele Carol”, București, 1938.

⁴ Prima carte de teoria muzicii în limba română, *Theoriticonul* editat de Ieromonahul Macarie, a fost tipărită în 1823, la Viena. Cartea cuprinde teoria muzicii bisericești ortodoxe și are textul în limba română, scris cu alfabet chirilic (folosit în Țările Române, în administrație, până în 1862). Prima carte cu teoria muzicii de tip occidental a fost tipărită în 1846 de Ioan Andrei Wachmann și are titlul *Principii de muzică europenească modernă*.

Începuturile didacticii muzicale reflectate în manuscrise și vechi tipărituri muzicale românești

Textele cu caracter didactic explicit lipsesc în perioada medievală, dar putem aprecia că o parte din didactica educației muzicale medievale de factură bizantină în limba română⁵ se găsește concentrată în textul cunoscutului *Tropar al lui Hrisafi către ucenici*, tradus de Filothei sin Agăi Jipei în *Psaltichia rumanească* din 1713: *Cel ce va să învețe musichia / și cătră toț să fie lăudat/ trebuiește-i multă răbdare, trebuiește-i multe zile / Cinste cătră dascălul și daruri mari / Atunce va învăța și desăvârșit să va face*⁶.

Ce ne spune textul, din perspectivă contemporană? În primul rând, ne atrage atenția faptul că finalitățile educației sunt exprimate în termenii idealului educativ (*Atunce va învăța și desăvârșit să va face*), dar lipsesc obiectivele nivelului inferior acestui ideal (cele generale și specifice), cele care permit atingerea desăvârșirii. Parcursul este incert, conținutul învățării nu este precizat, dar se subînțelege, căci desăvârșirea presupune a ști *totul* – teorie și practică. Nu sunt amintite metodele didactice, dar certe sunt aspectele esențiale, care condiționează desfășurarea procesului instructiv-educativ (*multă răbdare, multe zile*). Nu în ultimul rând sesizăm esențialul relației profesor-elev, adică respectul, materializat și în răsplata ucenicului pentru știința pe care o primește de la cel pe care îl alege ca mentor (*Cinste cătră dascălul și daruri mari*). Având ca finalitate *desăvârșirea*, troparul ne zugrăvește un învățământ în care calitatea se află pe primul plan, elevul este motivat pentru învățare și are posibilitatea de

⁵ Pentru că ne referim doar la sursele în limba română, nu am luat în considerare Ms. III-88 de la Biblioteca Centrală universitară „Mihai Eminescu” din Iași, intitulat *Expunere despre știința artei muzicale bisericești care „...conține norme didactice pentru învățarea muzicii plecând de la selecționare elevilor la scris-cititul notelor muzicale”*. Vezi Gheorghe C. IONESCU. *Macarie Ieromonahul, dascăl de psaltichie și epistat al școlilor de musichie din Țara Românească*, în vol. *Studii de muzicologie și bizantinologie*, s.n., București, 1997, p. 46.

⁶ Textul se găsește tradus pentru prima dată în românește în manuscrisul nr. 61 de la Biblioteca Academiei Române din București (filele 68^r-70^v), redactat de Filothei sin Agăi Jipei Sebastian; vezi SEBASTIAN BARBU-BUCUR, *Filothei sin Agăi Jipei. Psaltichie rumânească, Anastasimatar, Documenta et transcripta*, coll. *Izvoare ale muzicii românești*, vol. VII B, Ed. Muzicală, București, 1984.

a-și alege profesorul. Să mai remarcăm și că, în condițiile în care se bazează pe autofinanțare (fiind un învățământ privat), durata studiilor, timpul consumat pentru atingerea „desăvârșirii” pare a nu avea importanță. Bineînțeles, nu putem aprecia activitatea didactică doar pe baza acestui text scurt de tropar și este indubitabil că și în perioada medievală educația muzicală avea un caracter sistematic, respecta ordinea firească a lucrurilor, mergând de la simplu la complex atât în însușirea noțiunilor teoretice cât și în ceea ce privește repertoriul de cântări, dar principiile și experiența didactică se transmiteau prin tradiție orală, nefiind consemnate în scris.

Dacă manuscrisele medievale conservă propediile, acele prime încercări de condensare doar a noțiunilor teoretice într-un fel de manual care preceda colecția de tip anastasimatar, primele îndrumări metodice sunt consemnate în scris abia în secolul al XIX-lea. Explicația acestui decalaj se află în transformările survenite în societate, implicit în educație și învățământ. După o sută de ani trecuți de la redactarea manuscrisului lui Filothei, învățământul muzical românesc a intrat într-o nouă etapă, aceea a instituționalizării și a administrării de către Biserică. În 1819, îndată după înscăunarea mitropolitului Dionisie Lupu, s-a înființat la București școala de muzică psaltică „pre graiul limbii noastre”, proaspătul mitropolit numindu-l pe Macarie Ieromonahul conducător al acesteia. Ulterior, după înființarea în 1825 a unor școli similare în centrele județene, Macarie a devenit epistat⁷ al acestora. Desigur, au existat și înainte de acest an școli de musichie, dar ele funcționau întâmplător, depinzând de devotamentul dascălilor și bunăvoința unor boieri sau domnitori. Prefacerile numeroase din societatea românească, după mișcarea revoluționară a lui Tudor Vladimirescu, au permis deschiderea unor școli de muzică cu local propriu și special amenajat ca spațiu de instruire, cu manuale didactice și cu un sistem de învățare eficient, pus în practică de dascăli atestați pentru o asemenea profesie⁸ și a căror activitate didactică era periodic verificată.

⁷ Administrator, supraveghetor, echivalent al unui inspector școlar contemporan.

⁸ A se vedea instrucțiunile date 1 septembrie 1925, semnate de Eforii școlilor și de Macarie Ieromonahul, și care însoțeau scrisorile de recomandare a dascălilor către dregătorii locali, în GHEORGHE C. IONESCU, *Macarie Ieromonahul...*, p. 46.

Pentru ca procesul de învățământ să atingă standardele preconizate, nu putea fi neglijată pregătirea pedagogică a dascălilor – buni cunoscători ai psaltichiei, dar cu pregătire pedagogică precară, în cele mai multe cazuri. Așa se face că primele repere metodice ale predării muzicii psaltice au fost formulate în Țara Românească în același timp cu înființarea școlilor amintite și le datorăm lui Macarie Ieromonahul. Numit epistat al școlilor înființate în 1825, vrednicul Ieromonah a conceput o circulară cu instrucțiuni pentru dascăli intitulată⁹ *Ponturi 18 către dascălii de musichie ce sunt orânduși ca să paradosească atât aici în poliția Bucureștilor cum și în afară prin județe în ce chip au să urmeze de la început până la săvârșirea mathimilor*¹⁰.

Textul acestor paragrafe trasează parcursul de instruire ale elevului de la intrarea în școală și până la absolvire, dar și obligațiile dascălilor. Pentru a fi acceptați, cei interesați treceau printr-o testare a aptitudinilor muzicale și cunoștințelor de scris-citit literar și își asumau prin contract frecventarea cursurilor și disponibilitatea pentru învățatură. Sunt prevăzute activitățile și ordinea în care se însușeau noțiunile teoretice și practice de cântare, cărțile de cântări bisericești care serveau drept manuale, nivelul de priceperi și cunoștințe muzicale la care trebuia să se ajungă. Mai mult de jumătate dintre „ponturi” fac referire la comportamentul și îndatoririle dascălului și subliniază caracterul românesc al școlilor.

Metoda lui Anton Pann raportată la paradigma educativă contemporană

Cu siguranță, cele 18 *Ponturi* i-au fost cunoscute lui Pann, în calitate sa profesor la școala de cântăreți de pe Podul Mogoșoaia (din 1823) și de dascăl de musichie la școala de pe lângă Episcopia Râmnicului (tocmai în perioada în care aceste prevederi erau active, 1826-1828) și l-au inspirat ca peste două decenii, când era deja profesor la Seminarul de la Mitropolie, să elaboreze propriul text cu caracter didactic – un îndrumător pentru oricare profesor sau elev care ar fi

⁹ Precizăm că sensul vechiului cuvânt „pont” este de articol, paragraf dintr-o lege.

¹⁰ Textul acestor instrucțiuni a fost publicat integral de Gh. C. IONESCU, în studiul citat mai sus, pp. 51-53. Autorul consideră că acesta este primul document de metodic a predării muzicii în limba română.

început învățarea muzicii psaltice. Textul din finalul lucrării *Bazul teoretic și practic sau gramatica melodică* ne atrage încă de la început atenția prin titlul care cuprinde cuvântul *metod*, termen care ne trimite la lucrările didactice din perioada contemporană, intitulate frecvent *metodici*.

Cele câteva pagini cuprind informații despre conținutul educației muzicale de la Seminarul Mitropoliei Bucureștilor, dar și diverse considerații, aprecieri, observații despre procesul de învățământ. Ceea ce deosebește textul lui Pann de instrucțiunile lui Macarie – chiar dacă procesul instructiv-educativ urma un traseu identic și cu același conținut – este forma de prezentare: o combinație de programă școlară și planificare anuală pentru fiecare dintre cei patru ani de studiu.

Instrucțiunile epistatului Macarie (multe cu caracter general), asiguraseră timp de 20 de ani buna pregătire a personalului din stranele bisericilor, dar Anton Pann a fost cel care a conștientizat importanța planificării și proiectării didactice, ca premisă a atingerii unor obiective didactice într-un timp precizat. Durata studiilor era de patru ani, fiecare cu trei trimestre de activitate. Materia este împărțită în 36 de paragrafe (articole), repartizate inegal pe ani de studiu și trimestre, iar capitolele teoretice și repertoriul de cântări sunt însoțite de comentariile psaltului. Astfel, primului an îi sunt rezervate 16 paragrafe (repartizate astfel pe trimestre: 8, 4, 4), celui de al doilea 11, anului 3 îi revin 6 paragrafe, iar ultimului an 3 paragrafe.

Condițiile de admitere sunt precizate în primul paragraf al *Metodului*...¹¹:

- candidații erau testați, pentru a se aprecia aptitudinile muzicale, cu ajutorul diapazonului, numit de Pann *glasometru*; probabil era puțin cunoscut în acea perioadă la București, pentru că Pann a adăugat o notă de subsol, în care i-a făcut o scurtă descriere¹²;

¹¹ „La intrarea în Seminar (sau în alte școli asemenea) școlarii se vor alege câte unul, prin glasometru, puindu-se să glăsuiască Tonurile scării diatonice cu litera A, fiind gura deschisă și zăbovind la fiecare treaptă timp de patru tacturi și cari vor putea îndeplini Tonurile Diapasonului fără scădere, atât în ascuțime cât și în greuime, aceia se vor recunoaște de buni”. A. PANN, *Bazul...*, p. 211.

¹² „Este un fel de cleștișor de oțel, făcut în chipul lui *ge*, care îl ții de coadă, îl lovești de masă sau de altceva și îl aduci la ureche, ori îl lipești cu vârful coadei de masă și scoate un glas subțire, care arată pe *Pa* de sus.”, A. PANN, *Bazul...*, p. 211.

- testul consta în intonarea unei scări muzicale, cu durate de patru timpi, în urcare și coborâre;
- este precizat și standardul de evaluare: intonarea scării muzicale fără a distona.

Dacă parcurgem cele 36 de paragrafe constatăm – în privința conținutului – că primii doi ani reprezintă etapa de inițiere în cântare și de însușire a noțiunilor teoretice, iar ultimii doi ani de seminar erau rezervați îmbogățirii repertoriului și perfecționării. Astfel, notația și teoria muzicală se învățau în primul an de studiu; în primul semestru se învățau toate semnele și noțiunile introductive la capitolul modal, după care, până la sfârșitul anului școlar, se deprindeau glasurile diatonice în următoare ordine: 1, 4, 5 și 8. În anul 2, se învățau glasurile enarmonice, apoi cele cromatice, ftoralele și se lucra la cizelarea interpretării, Pann precizând: „Li să va preda și din Bazul teoretic Melofacearea, în care să coprinde învățătura purtării glasului și Regulele potrivirii Tezurilor a fiecăruia Ehu, după înțelesul zicerilor și pontuația”¹³.

Toate noțiunile teoretice își găseau corespondența în cântare, fiind aplicate la repertoriul cuprins în Anastasimatar, care trebuia însușit în anul 1, respectiv primul trimestru al anului 2. Învățătura ultimului an cuprindea și noțiuni de Tipic, cu o zi înainte de orice sărbătoare, elevii fiind ascultați cântările specifice și chestionați despre modul de desfășurare a slujbei. În acest sens, la articolele 35 și 36, găsim următoarele precizări: „35. La toate sărbătorile vor promedita cu o zi mai’nainte toată orânduiala, care trebuie să o cânte la biserică. 36. Asemenea să vor pune și la Tipic ca să învețe orânduiala Bisericii a fiecăria sărbători”¹⁴.

Nu știm ce cunoștințe de pedagogie generală avea Pann, dar *Metodul...* său este conceput în concordanță cu principiile didactice statuate de Comenius și păstrate până astăzi în instruire. Modul de abordare a cunoștințelor teoretice este în concordanță cu *principiul sistematizării și continuității cunoștințelor*, care „...exprimă necesitatea ca materia de studiu să fie structurată în unități metodice (secvențe de cunoștințe esențiale coerente), ordonate într-o succesiune (continuitate)

¹³ Articolul 26, A. PANN, *Bazul...*, p. 218.

¹⁴ Articolele 35, 36, A. PANN, *Bazul...*, p. 222.

logică, științifică, pedagogică și care să alcătuiască, în final, un sistem informațional”¹⁵.

Același principiu în regăsim și în ceea ce privește repertoriul de cântări; abordarea acestuia începea în mod firesc cu Anastasimatarul, dar deja în al doilea trimestru de studii se recomanda profesorului ca, după predarea lecțiilor, să cânte școlarilor imnuri de mici dimensiuni: „...după predarea lecțiilor, să cânte școlarilor cânturi mărunte, precum: *Doamne miluește, Sfinte Dumnezeule, Cuvine-se cu adevărat*, și altele, ca să nu tacă în biserică până va veni rândul să le învețe pe Meșteșugul Muzicii”¹⁶. Repertoriul se lărgea cu cântările din Doxastar, păstrând la învățare aceeași ordine a glasurilor, adică: diatonice, enarmonice și cromatice. În anul 3 se începea studiul cărților numite *Privigher* și *Mâneacător*, iar pentru sărbători elevii urmau să învețe imnuri de la Sfânta Liturghie – *Heruvice* și *Chinonicele* potrivite. Programa prevedea pentru sfârșitul anului 3 învățarea cântărilor pentru perioada Postului mare, din *Paresimier* și *Irmologhion* și învățarea troparelor, folosite apoi ca modele melodice pentru alte imnuri. Studiul anului 3 se încheia cu *Paresimierul* și *prosomiile* de post din *Irmologhionul* grabnic după care, conform articolului 33, elevii „să vor pune la Mineele bisericești ca să învețe a potrivi Troparele după felul și asemănarea lor”¹⁷. În ultimul an de seminar teologic, elevii studiau cântări dificile aparținând stilului papadic, din colecția numită *Kalofonicon*, și învățau *Irmoase* cu *cratimi*. În paralel, erau abordate probleme de combinare a neumelor și de ortografie a muzicii scrise cu semiografia specific bizantină¹⁸.

Modul în care sunt organizate și însușite cunoștințe teoretice precum și repertoriul de cântări respectă *principiul accesibilității cunoștințelor*, adică „...necesitatea ca materia de studiu să fie astfel vehiculată (transmisă și asimilată) încât să fie înțeleasă cu o anumită ușurință, corespunzător particularităților de vârstă (intelectuale, afective, voluntare, acționale) ale elevilor...”¹⁹.

¹⁵ IOAN BONTAȘ, *Tratat de pedagogie*, Ediția a VI-a revăzută și adăugită, Editura BIC ALL, București, 2007, p. 139.

¹⁶ Articolul 12 din *Bazul...*, p. 215.

¹⁷ Articolul 33, A. PANN, *Bazul...*, p. 221.

¹⁸ A. PANN, *Bazul...*, p. 222

¹⁹ I. BONTAȘ, *Tratat de pedagogie*, p. 140.

Încă de la primele paragrafe se remarcă preocuparea lui Pann pentru latura practică a instruirii, deci pentru respectarea *principiului legării teoriei de practică*. Spre exemplu, la articolul 3 se precizează că, pe lângă noțiunile teoretice, elevii vor cânta după model scara ehului 1, fiind atent urmăriți de profesor în privința emisiei (să nu fie nazală) și a acurateții intonației²⁰. Se încearcă, așadar, încă de la primele lecții îmbinarea componentei ideatice a învățării – a actului de însușire a cunoștințelor teoretice – cu componenta acțională, aplicativă a învățării, adică cu actul de însușire a cunoștințelor practice sau de formare a priceperilor și deprinderilor²¹.

Comenius scria în *Didactica Magna* că „munca elevului se ușurează când i se arată ce folos are în viața cotidiană ceea ce i se predă”²². Mai multe paragrafe din *Metod...* converg spre acest sens pe care îl are legarea teoriei de practică. Exemplificăm, în afară de articolul 12, citat mai sus, cu articolul 22²³ și 27²⁴ care prevăd ca elevii să cânte în biserică în toate sâmbetele și la sărbători, la slujba Vecerniei și la Utrenie. Pentru aceasta, înainte cu o zi se repetau imnurile în glasul/ehul care era la rând²⁵, conform calendarului bisericesc, precum și imnurile specifice sărbătorii respective (slave, doxologii, slava la Laude etc.).

Încă din primul an de studiu se practică cu consecvență *principiul individualizării și diferențierii învățării*. Pedagogia contemporană consi-

²⁰ Articolul 3: „Împreună cu învățătura părții dintâiu a Bazului muzicii, li s-a va glăsui scara Diatonică a Ehului întâiu (glasul întâiu), precum s-a arătat la articolul 1, ascultând pe fiecare cu băgare de seamă ca să nu scoată glasul pe nas, ci cu gura deschisă să îndeplinească Tonurile la locurile lor”, A. PANN, *Bazul...*, p. 212.

²¹ I. BONTAȘ, *Tratat de pedagogie*, p. 136.

²² Apud I. BONTAȘ, *Tratat de pedagogie*, p. 136.

²³ Articolul 22: „În toate sâmbetele, fiind că trebuie să cânte în biserică, vor promedita Ehul întâmplător cu toate stihurile de la «Doamne, strigat-am» (care s-au sărit) Troparele grabnico-Irmologice, Catismele, Andifonele, Fericirele, Ecsapostiliarele și Eotinale Întâmplătoare”. A. PANN, *Bazul...*, p. 216.

²⁴ Articolul 27: „La toate sărbătorile mai înainte cu o zi vor promedita din Doxastar Tom I sau al II-lea Slavele care trebuie să le cânte în biserică seara și dimineața; asemenea vor promedita și din Irmologhiul grabnic câte o Doxologie potrivită cu Ehul Slavei de la Laude”. A. PANN, *Bazul...*, p. 218

²⁵ În Biserica Ortodoxă imnurile sunt cântate în alt eh/mod în fiecare săptămână, acestea fiind notate în calendarul ortodox; totdeauna se începe cu glasul/ehul 1, după sărbătoarea Învierii Domnului. După epuizarea celor opt glasuri, se reia glasul 1 și se continuă în acest fel până la următoarea sărbătoare pascală.

deră că „individualizarea învățării (tratarea individuală) exprimă necesitatea de a valorifica cât mai bine posibilitățile și eforturile individuale, atât în ceea ce privește persoanele înzestrate, cât și cele mai puțin înzestrate”²⁶. În afară de paragraful 3, citat mai sus, exemplificăm cu articolul 4²⁷, în al cărui text e precizează că profesorul exersa scara muzicală cu fiecare elev individual și doar după corecta însușire a intonației era lăsat să o repete singur sau împreună cu colegii în sala de studiu, pentru că o dată deprinsă greșit nu se mai poate corecta. Fixarea cunoștințelor se realiza prin recapitularea, în fiecare sâmbătă, a celor învățate în respectiva săptămână²⁸. Cu această ocazie, profesorul asculta elevii individual, discuta conținutul și le oferea explicații personalizate ale fiecărui capitol. O asemenea modalitate de instruire presupune buna cunoaștere a fiecărui elev și priceperea de a-l trata diferențiat, precum și practicarea unei învățări în care abordarea individuală și cea frontală este judicioasă și asigură dezvoltarea potențialului individual.

Un alt principiu pe care îl regăsim în textul lui Pann este cel al *însușirii temeinice a cunoștințelor*. Acest principiu se leagă de necesitatea „realizării unei finalități valoroase, elevate și eficiente a învățării, în care context să evidențieze... cunoștințe esențiale și profunde, care asigură formarea integrală și eficientă a personalității și profesionalității; capacități intelectuale și profesionale; fiabilitatea cunoștințelor teoretice și practice; eficiență ridicată în folosirea cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor; adaptabilitatea la nou... capacitate de autoinstruire, autocontrol și autoevaluare...” etc. Credem că Pann făcea totul pentru ca la absolvirea Seminarului elevii săi să aibă cunoștințe temeinice de muzică psaltică, deoarece din text reiese că învățarea în această școală întrunea toate regulile și condițiile de aplicare a acestui

²⁶ I. BONTAȘ, *Tratat de pedagogie*, p. 142.

²⁷ Articolul 4: „Scara se va preda numai de către Profesor la fiecare școlar deosebit, și până ce nu o vor învăța nu vor fi slobozi să o exerseze în sala de meditație, nici singuri, nici după glăsuirea altuia, căci de o va deprinde rău, nu vor mai avea îndreptare”. A. PANN, *Bazul...*, p. 211.

²⁸ Paragraful 5: „În toate sâmbetele să vor pune să repeteze regulile învățate, spre a le întări mai bine și spre a nu le uita; la care Profesorul îi va asculta pe câte unul și le va tâlmăci copriinderea fiecăruia cap, cum și zicerile ce nu le pot înțelege”. A. PANN, *Bazul...*, p. 212.

principiu. Studiul se făcea ritmic, sistematic, cunoștințele erau evaluate periodic, se aplica îmbinarea tehnicilor de învățare individuală și de autoinstruire cu învățarea frontală. Spre exemplul, paragraful 2 ne arată că partea teoretică se învăța individual, Pann precizând: „... școlarii să vor pune la învățătura Bazului teoretic și Practic al Muzicii Bisericești și vor învăța partea întâia, în care se coprinde cunoștința tuturor semnelor vocale cu deslușirea lor”²⁹; paragraful 31 este mai explicit: „Dupa Privigheriu vor lua la Paresimier, în care se coprinde toată Rânduiala Paresimilor, și iarăși sărind pre cele grabnico-Irmologice (fiindcă le pot scoate singuri) vor învăța numai pre cele Melo-Papadice.”

Studiind cu atenție textul putem observa că Pann opta pentru organizarea învățării în colective omogene, încă din primul semestrul al anului I. Conform paragrafului 6, după însușirea celor trei categorii principale de neume (diastematice, ritmice, de expresie și ornament) elevii erau evaluați individual și repartizați în grupe de studiu, în funcție de performanță³⁰. Scopul declarat de Pann era acela ca fiecare să poată progresa în ritmul propriu.

În ceea ce privește metodele didactice, alături de exercițiu, care este menționat în numeroase paragrafe, conversația catehetică se evidențiază de la sine, având în vedere modul în care este redactat textul „Bazului...”, după modelul grecesc. Metoda demonstrației este de asemenea prezentă, cum am văzut, de exemplu la paragraful 10 (dar și 14 ș.c.l.) precum și explicația, fără de care nu se pot lămuri nici noțiunile teoretice nici diverse aspecte ale aplicării regulilor în cântare.

O parte importantă a procesului de instruire o reprezintă astăzi, alături de predare și învățare, evaluarea, apreciată de pedagogi ca fiind un „act didactic complex, integrat întregului proces de învățământ, și care asigură evidențierea cantității cunoștințelor dobândite cât și a calității lor”³¹. Formele de evaluare pe care le regăsim explicit

²⁹ A. PANN, *Bazul...*, p. 211.

³⁰ Articolul 6: „Săvârșind partea întâia și luând a doua la Bazul Muzicii, în care se coprinde cunoștința semnelor Timporale și semnele Consonate, să vor asculta școlarii la scara diatonică cu Silabele sau sunetele Tonurilor și carii nu o vor ști bine (fiind că unii sânt foarte grei) să vor alege și să vor deosebi în alt clas (spre a nu nedreptăți pre cei silitori și ușuri la învățatură), și așa cu unii înaintați și cu alții înapoiți să va urma învățătura.” A. PANN, *Bazul...*, p. 212.

³¹ I. BONTAȘ, *Tratat de pedagogie*, p. 252.

sau le deducem din textul lui Pann sunt: evaluare inițială, prin proba de aptitudini menționată la paragraful 1; evaluare curentă orală, care asigura pregătirea sistematică și continuă a elevilor; evaluare sumativă, deoarece la finalul fiecărui an de studiu se susținea un examen prin care se verifica însușirea materiei din anul respectiv. Dar se poate presupune că aceasta se realiza și pe parcursul trimestrelor, de exemplu când elevii erau împărțiți în funcție de nivelul de cunoștințe sau atunci când terminau de învățat cântările unui glas. Desigur, în mare parte evaluarea avea un caracter practic și nu există nici un paragraf care să ne îndreptățească a afirma că se efectuau și teste scrise, dar verificarea cunoștințelor putea să îmbrace și această formă.

Finalitatea celor patru ani de învățatură trebuia să fie „desăvârșirea”, dacă ne raportăm la troparul citat la început. În concepția lui Pann, psaltul desăvârșit trebuia să întrunească următoarele calități: să poată citi orice text muzical la prima vedere, fără greșală; să poată reproduce *thesis*-uri, respectând tradiția; să cânte în concordanță cu textul imnului; să poată scrie și să compună singur, fără greșală; să poată nota un imn cântat de altcineva și apoi să îl cânte întocmai; să poată compune muzică, fie dintr-un imbold interior, fie la cererea cuiva. Sunt calități menționate în capitolul 3 al „Bazului...”, intitulat „Pentru Melodie”³². Afirmatiile cu care psaltul continuă ne sugerează și faptul că pregătirea elevilor din seminar avea o importantă componentă formativă:

„...cel ce are desăvârșiri, și putând după cum voește meșteșugul, facă Poeme, și scrie și învețe și judecând scoată hotărâri: iar cel ce nu știe nici desăvârșirea acestora, nici nu poate să le întrebuințeze acestea, să nu întreprinză a judeca pe ale altora, ci să tacă: căci tăcerea mai bună este la cel ce nu știe de cât a judeca, după cum zice Dionisie Areopagitul, «sau zi ceva mai bun de cât tăcerea sau taci»³³.

³² Aceste calități sunt menționate în capitolul 3 al lucrării sale teoretice, intitulat „Pentru Melodie”. Întrebarea „Care sunt Semnele Caracteristice ale desăvârșitului Music?” are următorul răspuns: „I. Să poată cânta tot felul de lecții fără promeditație, slobod și fără greșală. II. Să facă Tezuri (Propoziții Melodice) convenite și potrivite, și să nu se a bată într’însele din drumul celor vechi. III. Să cânte cu Ton, și după noima (înțelesul) fie-căria ziceri. IV. Să scrie și să compune sigur, fără greșală și după cum cere meșteșugul. V. Când cântă altul el să știe să-i scrie cântarea aceia drept, și pe urmă să o cânte întocma ca dânsul. VI. Să facă felurimi de poeme ale sale; sau mișcat dinlăuntru sau după cererea altuia”. A. PANN, *Bazul...*, p. 5.

³³ A. PANN, *Bazul...*, p. 5.

Așadar, pe parcursul activităților didactice psaltul era preocupat și de cizelarea caracterelor, pledând pentru o autoevaluare corectă și măsură în emiterea de judecăți în privința compozițiilor sau pregătirii altora.

Concluzii

Plasarea textului didactic redactat de Pann în contextul cerințelor contemporane față de procesul de învățământ ne conduce la următoarele concluzii:

1. vestitul psalt al secolului al XIX-lea a redactat o metodă de instruire și o sistematizare a materiei care sunt valabile și în prezent;
2. metoda sa se înscrie în tradiția bizantină, prin calitățile pe care le presupune calitatea de dascăl și finalitățile educației, adică „desăvârșirea”;
3. metoda sa se înscrie în paradigma didactică europeană, prin respectarea principiilor didactice formulate de Comenius și a celor valabile în pedagogia actuală;
4. metoda este adaptată specificului educației muzicale, care presupune predominanța activității practice;
5. deoarece finalitatea procesului instructiv-educativ o reprezintă atingerea „desăvârșirii”, inclusiv capacitatea de a crea muzică psaltică, conținutul programei este deosebit de cuprinzător și presupune învățarea teoriei și a repertoriului muzical necesar săvârșirii slujbelor din întregul an bisericesc, dar și a modului de îmbinare a formulelor melodice (*thesis*-urilor) și a regulilor de ortografie muzicală bizantină.

Nu în ultimul rând, apreciem că educația muzicală oferită de Seminarul bucureștean la mijlocul secolului al XIX-lea întrunește toate calitățile unui învățământ muzical profesionalizat, iar această caracteristică a școlilor teologice a contribuit la dezvoltarea educației muzicale generale, mulți dintre muzicienii secolului al XX-lea beneficiind de pregătirea muzicală inițială din școlile de cântăreți bisericești și seminariile teologice.

Corul Hilaria – model instituțional de educație muzicală și religioasă a Crișanei

Pr. Conf. dr. Mihai Brie

*Facultatea de Teologie „Episcop dr. Vasile Coman”,
Universitatea din Oradea*

Preliminarii

Viața muzicală coral-religioasă din Crișana în perioada vizată a fost una din cele mai efervescente la nivel național. Factorii de bază ce au influențat aspectul vizat mai sus ar fi următorii: confesiune, etnie, cultură și muzică. În cele ce urmează redăm un tablou al vieții muzicale din zona menționată:

Cântarea corală bihoreană se înscrie în tradiția apariției celor dintâi coruri românești din Principate și Transilvania, coincidând cu ultimul deceniu al primei jumătăți din sec. al XIX-lea. Circumstanțele cultural-artistice ce dominau prima jumătate a acestui secol, deveneau atât de pregnante, încât nici Oradea pe lângă alte centre transilvănene nu se putea sustrage „de sub influența muzicii apusene într-o epocă de interdependență politică, economică și culturală a popoarelor, cu libera circulație a produselor culturale între popoare. Această influență apuseană, mai devreme sau mai târziu, trebuia să lase o oarecare urmă asupra producției noastre muzicale”.¹

¹ Zeno VANCEA – *Cântarea corală românească*, Ed. Moravetz, Timișoara, 1944, p. 26.

Întemeietorii corurilor erau convingși „că melodia și cântările, în genere executate pe mai multe voci, sunt de o mie de ori mai frumoase decât pe o voce”.² Nu se poate concepe că mișcarea corală să nu fi avut influențe asupra tinerilor din Oradea, care încercaseră uneori să-și „strunească glasurile în interpretarea pe mai multe voci a unor cântece și să gândească măcar în treacăt la înjgheizarea unui cor vocal.³ Literatul Vasile Bolca, vorbind pentru prima dată într-un plan mai amănunțit despre începuturile muzicii corale românești la Oradea, arăta că orașul amintit „a avut fericirea să înjghebeze un cor pentru români încă din 1844”. Despre acest început prestigioasa revistă de cultură „Familia” scria: „Tinerimea română de la Gimnaziul Urbei Mari a început a cânta în armonie regulată cântările și că aice s-a făcut întâiul început”.⁴

Seminarul tinerimei române era locul educației tineretului din părțile Bihorului. Alumnii, prin conducătorul lor Vasile Erdeli, s-au gândit „că n-ar strica seminariștilor și puțină educație muzicală”, angajând în acest sens un profesor de muzică⁵ pentru instruirea noii formații corale. Ei „cântau uneori în cor pe note sau numai în strună, cântările erau începute de către cei mai buni cântăreți”.⁶ În mod obișnuit orele de cor și muzică se țineau sâmbătă seara de la 17–19, mai întâi cor și apoi muzică instrumentală. Intervenția corului și orchestrei instituției orădene era determinantă la diferite onomastici sau ocazii festive.⁷

Constituit în anul 1844⁸ corul tinerimii din seminarul orădean⁹ și-a continuat activitatea până la înființarea „Hilariei” fiind cea dintâi formație muzicală din Bihor care s-a impus în viața culturală locală

² Doru POPOVICI – *Începuturile muzicii culte*, Ed. Tineretului, București 1967, p. 43.

³ Vasile BOLCA – *Lepturiștii din Oradea*, Sibiu, 1943, p. 7. Vezi Ion BRADU – *Începuturi muzicale în Bihor*, în *op. cit.*, p. 52.

⁴ Rev. *Familia*, nr. 45, din 9 din 21 noiembrie, Oradea, 1869, p. 539.

⁵ Dr. Iacob RADU – *Istoria diecezei române unite*, Tipografia Diecezană, Oradea, 1932, p. 145.

⁶ Ion BRADU – *op. cit.*, p. 53.

⁷ Petru TĂMĂIAN – *Istoria Seminarului*, Tipografia Diecezană, Oradea, 1930, p. 31.

⁸ Viorel FAUR – *Din activitatea cultural muzicală a românilor bihoreni între anii 1844–1875*, în *Contribuții la cunoașterea istoriei Bihorului*, vol. II, Oradea, 1971, p. 47–52.

⁹ Tinerimea română este reprezentată de elevii români de la școlile secundare (Gimnaziul premonstratens și Preparandia greco-catolică) și studenții români ai Academiei de Drept și ai Seminarului Latin din Oradea.

prin numărul și calitatea manifestărilor. O contribuție deosebită la reușita concertelor corului orădean și-au adus studenții români din cadrul Societății de lectură (1852–1875), al cărei statut de funcționare a fost aprobat de autorități la 21 martie 1852.¹⁰ Primul dirijor al corului seminarului orădean a fost Fr. Weinpolder care s-a străduit în învățarea pruncilor români „dovedind după părerea autorului anonim al acestei expresii o evidentă simpatie față de românii bihoreni reliefată în acceptarea modestei remunerații de numai 40 de florini, „rupți din leafa cantorului de la Preparandie”¹¹.

Apogeul formației a fost atins prin anul 1878 când corul era compus „din 90 de tineri bine instruiți”.¹² Din activitatea corului orădean¹³ se desprinde o predilecție clară spre cântecele naționale, fapt pentru care și-a asigurat un loc distinct în viața muzicală orădeană cultivând mai degrabă melodii laice decât ecleziastice. El a pregătit viitorul cor „Hilaria”.

Corul „Hilaria”

Încă din 1870 se lansau chemări pentru înființarea unei asociații muzicale.¹⁴ Cauza imediată a constituirii unei reuniuni corale a tineretului român orădean a fost desființarea Societății de lectură. Studenților de la Academia de Drept din Oradea, deși li s-a interzis să mai activeze în vreo societate academică, conștienți că „asocierile cu scop nobil și direcțiune serioasă produc fructe folositoare” au preluat ștafeta în organizarea unor manifestări ale tineretului român aflat la studiu în orașul de pe Crișul Repede.¹⁵

Inițiatorii au fost Sabin Rezei și Ioan Istin în jurul cărora s-au grupat alți 10 colegi. La 7 noiembrie 1875 „corul asociat de 12

¹⁰ Vasile BARTOLOMEI – *Mărturii culturale bihorene*, Ed. Tribuna Ardealului, Cluj, 1944, p. 73.

¹¹ Weinpolder mai primea un adaos și de la episcopul latin din Oradea precum și de la alți mecenazi. Apud *Gazeta Transilvaniei*, 1852, nr. 39, p. 155.

¹² Ioan CHIRA – *Reuniunea de cântări „Hilaria”*, în *Rev. Familia*, nr. 8, Oradea, 1970, p. 14.

¹³ Vezi pe larg la Viorel FAUR – *Corul și orchestra tinerimii din seminarul orădean din op. cit.*, p. 60–77.

¹⁴ Ioan CHIRA – *Înființarea Reuniunii de cântări „Hilaria” și primii ani de activitate ai acesteia*, în *op. cit.*, p. 9–15.

¹⁵ Teodor Popa – *op. cit.*, p. 8.

persoane”¹⁶ s-au întrunit pentru prima dată în ședința constitutivă. Toți au subscris ideii înființării unui cor, obligându-se la conlucrare pentru materializarea lui. S-a constituit și un comitet provizoriu format din Ioan Clintoc, Sabin Rezei, Augustin Rezei, Ioan Istin și Liviu Drăgoi. După încă două ședințe din 19 și 25 noiembrie 1875 când s-a revenit asupra comitetului s-au asociat Traian Fărcaș, Ioan Darabant și George Horvat, iar Augustin Rezei și Ioan Clintoc nu au mai făcut parte din acest comitet.¹⁷

La finele lui noiembrie 1875 Reuniunea corală era deja înființată.¹⁸ Statutul de funcționare a fost redactat în română și maghiară. Funcționarea noii asociații cultural-artistice române din Oradea datează, încă din 31 decembrie 1875 când nou înființatul cor a intonat „trei piese românești, secerând apluzele frenetice ale oaspeților”.¹⁹ La 29 decembrie i s-a dat denumirea de „Hilaria”.²⁰ Această titulatură a fost primită cu mare însuflețire de către adunarea generală a membrilor ei din 6 ianuarie 1876.²¹

Reuniunea muzicală orădeană a avut un număr de 45 de membri dintre care 25 erau studenți ai Academiei de Drept, iar ceilalți 20 au făcut parte din intelectualitatea românească locală. Sediul provizoriu al instituției muzicale a fost amplasat în cadrul Școlii confesionale ortodoxe din localitate prin folosire gratuită.²² Un moment de referință din biografia Reuniunii „Hilaria” s-a petrecut pe 18 iulie 1876 în pădurea Osoiu lângă Lăzăreni (Bihor), când 10 membri ai instituției muzicale aflați într-o excursie în amintita localitate au incizat pe un copac litera „H” (inițiala „Hilariei”), angajându-se pe „simțul nostru

¹⁶ Notăm numele celor 12 membri: Nicolae Maior, Augustin Rezei, Patriciu Coroiu, Ioan Darabant, Liviu Drăgoi, Ioan Cociș, Traian Fărcaș, Ioan Clintoc, Moise Toma, Ioan Buna, Sabin Rezei și Ioan Istin. Președintele ad-hoc al ședinței a fost ales Nicolae Maior, iar în calitate de notar Ioan Buna. Apud Viorel Faur – *op. cit.*, p. 81. Vezi și D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 1, f. 1–2 și vol. *Hilaria – documente* (ediție îngrijită de Ioan Popovici și Gh. Mudura), Oradea, 1976, p. 34–36.

¹⁷ Viorel Faur – *op. cit.*, p. 80–81.

¹⁸ A se vedea actul de constituire în anexa 24 (I–II).

¹⁹ Rev. Familia – nr. 2, Oradea, 1876, p. 22.

²⁰ Vezi D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar 1, f. 12–13.

²¹ Teodor Popa – *op. cit.*, p. 10. Menționăm că arhiva orădeană nu mai deține protocolul despre lucrările adunării generale din 6 ianuarie 1876.

²² Sediul Hilariei și al Școlii confesionale ortodoxe se afla alăturat Bisericii cu Lună din Oradea.

național românesc” (cum stipulează documentul numit Deobligament reciproc),²³ că se vor întâlni și peste 15 ani tot în același loc sărbătorind evenimentul, binențeles cei care vor fi în viață. Chiar marele dirijor al Corului Catedralei Episcopale Ortodoxe din Oradea și apoi al Coralei Patriarhiei Române din București, Iulian Cârstoiu într-un articol din Rev. „Familia” consemnează cu exactitate acest eveniment: „Undeva, sub un gorun din pădurea comunei Lăzăreni, un grup de tineri excursioniști au hotărât înjghebarea unei reuniuni, căreia pe loc i-au dat numele de „Hilaria”.²⁴

Statutele „Hilariei” sunt structurate pe 8 capitole,²⁵ unde putem remarca următoarele priorități precise: perfecțiunea membrilor activi în arta vocală și promovarea scopurilor filantropice. Reuniunea își împărțea membrii astfel: fondatori activi, părținitori și onorari.²⁶ Conducerea era încredințată unui comitet „diriginte” alcătuit din: președinte, vicepreședinte, secretar, casier și fisc. Comitetul se îngrija de procurarea mijloacelor materiale și încasarea taxelor de membru, de aprobarea cheltuielilor până la 20 de florini pe persoană lunar și controlarea operațiunilor financiare ale casierului de stabilire a bugetului și proiectelor supuse discuției în adunarea generală. Lunar avea loc câte o ședință. Sigilul purta inscripția Reuniunii de cântări „Hilaria”, Oradea, 1875, în partea centrală fiind incizată litera „H”.²⁷

²³ Actul este tipărit integral. Semnatarii lui au fost următorii: Mihai Popescu (notar în Lăzăreni, gazda membrilor Reuniunii), Ioan Pop (vecenotar comitatent și președinte al „Hilariei”), Ioan Buna (secretarul Reuniunii), Nicolae Maior („scrietor” la Tribunalul Regesc), Florian Duma (jurist), Ioan Gherlan (ajutor de notar în Lăzăreni), Ioan Cociș (jurist), David Știr (jurist), Demetriu M. Kiss (jurist), respectiv Ioan Cosma („octavan absolut”). A se vedea Teodor Popa – *op. cit.*, p. 34–36; Viorel Faur – *op. cit.*, p. 86.

²⁴ Iulian Cârstoiu – *Reuniunea de cântări „Hilaria”*, în Rev. Familia, Oradea, 1968, p. 10.

²⁵ Originalul se păstrează în, D.J.B.A.N., fond Primăria orașului Oradea, inv. 141, dos. 381/1876–1877, f. 12–16, purtând semnătura lui Ioan Pop (președinte) și Patriciu Coroiu.

²⁶ Membrii fondatori sunt toți cei care se obligă a achita suma de 60 de florini o singură dată pe an s-au în rate lunare câte 5 florini; membri activi reprezintă toți tinerii români orădeni care vor achita taxa lunară de 50 de cruceri și se obligă a participa la „orele de instrucțiune” (repetiții corale); membri părținitori erau acceptați doar cei care „au respect pentru scopul nobil al reuniunii și achită o taxă lunară de 1 florin”, iar membri onorari vor câștiga acest titlu sau „distingțiune” în funcție de aportul material și spiritual pentru cultivarea specială a artei vocală. A se vedea Viorel Faur – *op. cit.*, p. 87–88.

²⁷ Vezi pe larg la Viorel Faur – *op. cit.*, p. 88–89.

La 21 noiembrie 1876, la un an de la constituire, adunarea generală a „Hilariei” a aprobat „Regulile domestice”,²⁸ unde se stipulează obligațiile membrilor până în cele mai mici detalii. Demn de remarcat este faptul că fiecare membru activ trebuia să frecventeze „orele de instruire” (repetiții corale), bisăptămânal (marți și vineri) de la orele 18 la 19 în clădirea Școlii confesionale ortodoxe, care era și sediul instituției.

Magistrul de cor (dirijorul) era autorizat să sporească sau nu numărul coriștilor. Secretarul făcea prezența și îi comunica președintelui numărul absențelor.²⁹ Fiecărui membru activ i se înmâna un exemplar din „Regulile Domestice”, semnat de președinte și secretar.³⁰

Despre aspectele vieții muzicale orădene privitoare la „Hilaria” până la începutul sec. XX punctăm succint următoarele:

- Istoriografia locală are unele limite în interpretarea vieții muzicale;³¹
- Revista „Familia” din Oradea, una dintre cele mai prestigioase și recunoscute reviste de cultură la vremea respectivă în paginile căreia au fost consemnate majoritatea inițiativelor culturale bihorene, transilvănene și naționale, motivează că reducerea activității Reuniunii se datorează împuținării membrilor hilariști;³²
- Se organizează serate muzicale,³³ unde casa mecenatului Nicolae Zigre devine locul întâlnirii „inteligenței locale”, res-

²⁸ Ion Bradu – *Forme tradiționale ale culturii de masă în activitatea „Hilariei”*, în Reuniunea de cântări „Hilaria” (1875–1970), Oradea, 1971, p. 109–110.

²⁹ Se aplicau diferite pedepse, de exemplu: o absență nemotivată – muștrare confidențială; două absențe nemotivate – amendă 10 florini; trei absențe nemotivate – 20 de florini, iar patru absențe nemotivate însemna excluderea din Reuniune. Orice daună era recuperată prompt de la cel care a cauzat-o.

³⁰ Pentru alte detalii organizatorice și reguli interioare precum și protocoalele anuale ale Reuniunii. A se vedea Viorel Faur – *Viața muzicală a Bihorului între anii 1849–1918*, în *op. cit.*, p. 87–93.

³¹ Unele materiale documentare referitoare la perioada de care ne ocupăm aflate în fondurile D.J.B.A.N., au fost adunate și păstrate cu multă grijă de către Florin Iatan în calitate de organizator artistic al „Hilariei”. De asemenea se emite ipoteza că unele acte ale Reuniunii, alături de alte documente culturale au fost păstrate în arhiva Fundației Jiga din Oradea. A se vedea D.J.B.A.N., *fond „Hilaria”*, dos. 3, f 45; Teodor Popa – *op. cit.*, p. 11; Viorel Faur – *op. cit.*, p. 95–96.

³² Rev. Familia, nr. 24, Oradea, 1892, p. 285.

³³ Referitor la aceste manifestări muzical-culturale, ilustrul intelectual Iosif Vulcan se exprimă astfel: „în viața noastră socială de pretutindeni seratele muzicale și culturale au o mare însemnătate... ele cimentează armonia în felurite pături ale societății și oferă ocazii spre a ne aproba progresul în cultură”. Vezi Iosif Vulcan – *Serata română în Oradea Mare* în rev. Familia, nr. 3, Oradea, 1896, p. 33.

pectiv sala de concert a Hotelului Vulturul Negru devine locul desfășurării cocertelor vocal simfonice din urbea orădeană unde se vor întrece o serie de soliști străini și români.³⁴

Activitatea muzicală a tineretului român orădean înregistrează noi elemente ce conferă unele particularități vieții spirituale a orașului. Apar aspecte de natură novatoare pe lângă cele tradiționale. În această ordine de idei corul tinerimii din Bihor a avut de astă dată începând cu 1900 și până în 1940 un dirijor permanent în persoana învățătorului și diaconului **Nicolae Firu**,³⁵ cel mai de seamă și mai longeviv din toată istoria de aproximativ un secol al Hilariei.

Intelectualul cercetător în istoria culturii românilor bihoreni dar și dirijorul exemplar, activează într-o perioadă expusă deznaționalizării, reușind să închege o formație corală emblematică atât pentru Crișana cât și pentru întreg spațiul românesc din prima jumătate a sec. XX. Intrăm într-o fază superioară a muzicii corale din Bihor.

Programele de concert înainte de primul război mondial aveau un caracter literar filologic, în care excelau recitări de versuri, prezentări de scenete teatrale, piese de teatru, piese corale, instrumentale și solistice. În această ordine de idei manifestările Hilariei nu erau concerte propriu-zise, ci multe din ele purtau denumirea de serate muzical-literare.³⁶

Manifestările artistice pentru răspândirea culturii se ilustrează și în tradiționalele concerte de primăvară și toamnă care atrăgeau o mulțime de auditori locali, dar și participări la numeroasele festiva-

³⁴ A se vedea pe larg la Viorel Faur – *Aspecte ale vieții muzicale orădene între 1879–1893*, în *op. cit.*, p. 95–100; Idem – *Revirimentul activității muzicale a tineretului român din Oradea, (1894–1902)* în *op. cit.*, p. 100–114; D.J.B.A.N., fond Hilaria, dos. 2 și dos 3; Rev. Familia nr. 15, Oradea, 1881, p. 91; Idem nr. 40, 1877, p. 271–272; Idem nr. 8, 1889, p. 95; Idem nr. 5, 1890, p. 59; Idem nr. 24, 1890, p. 285; Idem nr. 52, 1890, p. 627; Idem nr. 24, 1892, p. 285; Idem nr. 4, 1895, p. 45–46 etc.; Iosif Vulcan – *Concert și reprezentare teatrală la Oradea*, în Rev. Familia nr. 49, Oradea, 1896, p. 588; Idem – *Concertul și teatrul din Oradea Mare* în Rev. Familia nr. 4, Oradea, 1895, p. 45–46; Idem – *Concertul românesc din Oradea Mare* în Rev. Familia nr. 4, Oradea, 1897, p. 46.

³⁵ Iosif Gui – *Nicolae Firu, animator al „Hilariei”*, în *op. cit.*, p. 69–72. Vezi D.J.B.A.N., fond Reuniunea de cântări Hilaria, dosar 1, f. 10–11 și Hilaria documente – *op. cit.*, p. 117–120.

³⁶ A se vedea Programa seratei literare aranjată de tinerimea română din Oradea Mare la 3 decembrie 1903; Programa din 9 iunie 1904 cu ocazia jubileului de 40 de ani al revistei „Familia”, și al redactorului ei Iosif Vulcan; Matineu Literar muzical organizat de Hilaria la 10 decembrie 1905; etc, în Hilaria, (1875–1970), Oradea, 1971, p. 138.

luri din țară.³⁷ Toate concertele au fost pregătite și dirijate de diaconul Nicolae Firu. Cea mai grandioasă participare corală a Hilariei s-a înregistrat în 1906 la Marele Festival Coral, organizat de „Societatea corală Carmen” la București între 27–29 august 1906.³⁸

Acest Festival a însemnat pentru corul orădean consacrarea definitivă alături de celebra corală „Carmen” condusă de marele ei dirijor D. G. Kiriac.³⁹ Memorabil rămâne și serata din martie 1910 când la Oradea au participat artiști consacrați ai vremii ca: Veturia Triteanu, compozitorul T. Brediceanu,⁴⁰ ș.a.

Desfășurată până la primul război mondial în condiții vitrege, activitatea „Hilariei” este cu atât mai valoroasă. Reuniunea și-a câștigat merite incontestabile în lupta pentru apărarea limbii române, promovarea valorilor culturale autohtone în menținerea spiritului unității naționale a românilor de pretutindeni aducându-și astfel o contribuție remarcabilă la pregătirea Unirii de la 1 decembrie 1918.

Repertoriul este elementul care poate indica scopul urmărit de prestigioasa reuniune muzicală „Hilaria”. Obiectivul suprem era lupta pentru afirmare națională în multiple domenii ca: economico-social, politic și nu în ultimul rând cultural artistic. Pe aceste considerente repertoriul „Hilariei” îmbrăca atât forme religioase cât și patriotice, majoritatea lucrărilor muzicale fiind de factură românească.⁴¹

³⁷ Festivalul coral aranjat de Societatea Carmen sub direcția lui D. G. Kiriac la care au participat corurile din Ardeal, Banat, Bucovina și din țară, (27–29 august 1906); Festivitățile jubiliare de la Sibiu, mai 1905; Concertul intelectualilor români din Alba Iulia 7 martie 1907; Concertul coral – instrumental organizat de Reuniunea muzicală Gavril Musicescu din Constanța (martie 1908); Serată literar muzicală organizată de Casina Română din Caransebeș, 3 noiembrie 1912 etc., în *Hilaria* (95 de ani de la înființare), Oradea, 1971, p. 139.

³⁸ O. L. Cosma – *Hronicul muzicii românești*, vol. V, Ed. Muzicală, București, 1983, p. 272; Ioan Pușcaș – *Hilaria în răspândirea culturii naționale* în *op. cit.*, p. 55; D.J.B.A.N., fond Reuniunea de cântări Hilaria, dosar nr. 1, f. 4–5 și vol. *Hilaria* – documente – *op. cit.*, p. 175–176.

³⁹ Vezi D.J.B.A.N., fond Reuniunea de cântări Hilaria, dosar nr. 1, f. 63; *Ibidem* dosar nr. 7, f. 64–65 și vol. *Hilaria* – documente – *op. cit.*, p. 222–231. A se vedea anexa 25 (I–II).

⁴⁰ Demn de remarcat rămân concluziile unui participant: „lacrimile fierbinți aloe emoției și bucuriei se iviră ele mă podidiră. Mi-am ascuns atunci fața în palme și le-am lăsat în voie să-mi brăzdeze fața și când pe furiș le-am șters și am privit publicul ce aplauda frenetic, am zărit în ochii multora sclipind aceleași lacrimi de emoție de mângâiere”. Apud rev. *Tribuna* (Oradea) din 25 martie 1910.

⁴¹ Încă înainte de 1918 printre piesele muzicale abordate de Hilaria se numărau: Deșteaptă-te române; Pui de lei; Pe-al nostru steag; Răsunset din Ardeal; Marșul lui Iancu; Răsunset de la Crișana; etc.

Reuniunea muzicală în cauză depășește granițele manifestărilor artistice-corale, incluzând și lucrări sau fragmente de piese vocale și instrumentale, cu sau fără acompaniament, executate atât de componenții de bază ai ei cât și de numeroși colaboratori.⁴² În cele ce urmează vom face referință asupra repertoriului coral al „Hilariei”.

Corul „Hilaria” se poate mândri cu un repertoriu foarte vast cu cel al marilor societăți corale din cuprinsul țării. Printre cei mai reprezentativi compozitori ai muzicii corale românești, care au ocupat locuri de frunte în programele de concerte hilariene, amintim pe: G. Dima⁴³, Sabin Drăgoi⁴⁴, I. Vidu⁴⁵, C. Porumbescu⁴⁶, T. Popovici⁴⁷, A. Bena⁴⁸, D. G. Kiriac⁴⁹. Am menționat piesele muzicale din repertoriul laic nu și din cel religios. Au existat și alte nume de rezonanță muzicală ce au ocupat locul de cinste pe programele concertistice ale „Hilariei” cum ar fi: Vorobkievici, Flechtenmacher, Wachmann, Podoleanu, Flondor, ș.a. În ciuda faptului că multe titluri ale pieselor muzicale interpretate de Hilaria conțin referiri la această zonă a țării, nu există o preocupare asiduă față de muzica specifică Bihorului, chiar dacă au fost interpretate piese muzicale aparținând lui Nicolae Firu, C. Givulescu sau Florian Duma. Personalitatea muzicală care a valorificat trăsăturile esențiale ale folclorului bihorean a fost F. Hubic.

Cronicile muzicale din acele vremuri ilustrează capacitățile dirijorale și interpretative ale lui Nicolae Firu⁵⁰, precum și nivelul artistic ridicat al execuției tehnice al „Hilariei”, bucurându-se de un mare prestigiu printre corurile Transilvaniei.

Au făcut parte din repertoriul „Hilariei” și piese muzicale aparținând literaturii muzicii universale, unde sau detașat în programele

⁴² A Geoldeș – *Considerații asupra repertoriului Hilariei*, în Reuniunea de cântări Hilaria 1875–1970 (la 95 de ani de la înființare), Oradea, 1971, p. 62.

⁴³ Cu lucrările: Hai în horă; Scumpă dragă copiliță; Două inimi nu-mi dau pace, Balada lui Ștefan cel Mare etc.

⁴⁴ Trandafiri de pe răzoare, Idilă bihoreană, Bănățeana etc.

⁴⁵ Pui de lei, Peste deal, Răsunetul Ardealului, Răsunet de la Crișana etc.

⁴⁶ Pe-al nostru steag, Marșul Plugarilor etc.

⁴⁷ Marșul lui Iancu, Toarce lele etc. Vezi D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 4, f. 172–173 și anexa 26 (I–II).

⁴⁸ La fântâna, Ce vii bade târzior etc.

⁴⁹ Morarul, Frunză verde lămâiță etc.

⁵⁰ A Geoldeș – *op. cit.*, p. 64.

reuniunii, compozitori consacrați cum ar fi: Chopin, Wienavski, Verdi, Bizet, Rossini etc. Demn de remarcat sunt și colaboratorii de prestigiu ai Hilariei.⁵¹

Un moment epocal în existența relațiilor corurilor „Hilaria” și „Carmen” a fost anul 1924, atunci corul condus de maestrul Kiriac cu o componență de 160 de persoane au realizat un turneu în vestul României în orașele: Arad, Oradea și Satu-Mare. Pe 30 aprilie a aceleiași an vestita corală bucureșteană concertează la Oradea.⁵²

Pregătirea turneului a început printr-o scrisoare programatică adresată de Kiriac, compozitorului sibian Timotei Popovici.⁵³ De asemenea profesorul Constantin Nedelcu un apropiat al dirijorului bucureștean, îi dă o serie de sugestii cu privire la persoanele de legătură în vederea organizării concertului în reședința județul Bihor.⁵⁴ Comitetul organizatoric al „Hilariei” a fost compus din primarul Oradiei Dr. Coriolan, dirijorul Nicolae Firu, Ștefan Mărcuș și alții.

Programul marelui concert din seara de 30 aprilie 1924 de la Teatrul din Oradea, dirijat de D.G. Kiriac, cu concursul soliștilor: soprana Elisa Băicoianu, mezzosoprana Elena Lăcusteanu și basul G. Folescu, avea următorul repertoriu:

- *Imn primăverii* (cor mixt) de C. Lowe;
- *Privighetoarea* de Alabiev, solistă Elisa Băicoianu;
- *Popasul țiganilor* (cor mixt) de R. Schumann;
- *Cei doi grenadieri* de R. Schumann solist G. Folescu;
- *La Stăncuța sprâncenată* de D.G. Kiriac solistă Elisa Băicoianu;
- *Peste vârfuluri* de G. Dima;
- *Știi tu bade și Cântă puiul cucului* de T. Brediceanu solistă Rita Mărcuș;

⁵¹ Adelina Piso (vioară); Anetta Bohăpel (voce); Iosif Vomacska (pian); S. Drăgoi (dirijor); Nicolae Bretan (voce); etc.

⁵² A se vedea Scrisoarea lui Nicolae Firu către D. G. Kiriac din 1 aprilie 1924, în Arhiva Carmen din București în anexa 27 și pe larg în D.G. Kiriac – *Pagini de corespondență*, Ed. Muzicală, București, 1974 (ediție îngrijită de Titus Moisescu).

⁵³ Dan Smântânescu – *Legăturile Reuniunii Hilaria*, în *op. cit.*, p. 27.

⁵⁴ Printre ei figurează Protopopul Andrei Horvat, Prof. Dr. Ștefan Munteanu și diacon Prof. Nicolae Firu de la Academia Teologică din localitate etc. Vezi Scrisoarea lui Constantin Nedelcu către D.G. Kiriac din 15 martie 1924 în Arhiva Carmen din București.

- *Foaie verde lămâiță* de D. G. Kiriac;
- *Am umblat pădurile* de D.G. Kiriac;
- *Pe dealul cu florile* de E. Mandicevski etc.

După concert a avut loc o recepție la Primăria Oradiei iar președintele Hilariei Dr. T. Popa face o invitație coralei „Carmen” și maestrului Kiriac la împlinirea primei jumătăți de veac pe data de 9 mai 1926⁵⁵ în cadrul unui grandios concert organizat de reuniunea orădeană.⁵⁶

O colaborare fructuoasă s-a înfiripat între Hilaria și corul „Banatul”⁵⁷ din Timișoara condus de Sabin Drăgoi. Deseori Nicolae Firu solicita compozitorului bănățean compoziții, prelucrări sau armonizări pentru îmbogățirea repertoriului Reuniunii. Putem aminti lucrarea muzicală „Prohodul”, inclusă în majoritatea programelor de concert ale „Hilariei”.⁵⁸

Sabin Drăgoi își exprimă dorința de a concerta la Oradea pe 1 februarie 1931, trimițând orădenilor programul coral. Presa locală semnalează evenimentul muzical. Toată lumea primește cu bucurie vestea că maestrul Drăgoi și corul Banatul va veni la Oradea.⁵⁹

Printre lucrările muzicale interpretate de corul bănățean amintim:

- Fragmente din operele: *Năpasta și Slăvită minune* de compozitorul Sabin Drăgoi;
- *Pe-al nostru steag* – C. Porumbescu;
- *Răsunetul Ardealului* – I. Vidu;
- *La fântână* – A. Bena;
- *Marșul lui Iancu* – T. Popovici.

⁵⁵ Vezi și D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 4, f. 78 și vol. *Hilaria – documente*, op. cit., p. 337–338.

⁵⁶ Corala bucureșteană nu a răspuns invitației „Hilariei” dar la Oradea D. G. Kiriac și-a răspuns anticipat respectul și admirația față de distinsa Reuniune corală bihoreană. A se vedea Dan Smântânescu – op. cit., p. 53.

⁵⁷ D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 4, f. 97–99. A se vedea anexa 28 (I–II).

⁵⁸ Scrisoarea lui Sabin Drăgoi către Nicolae Firu în D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 4, f. 88 și vol. *Hilaria – op. cit.*, p. 350.

⁵⁹ „O mulțime de admiratori s-au grăbit să-l întâmpine la gară cu flori urându-i bun venit după vechea datină bihoreană” Apud Gazeta de Vest din 28 ianuarie 1931, p. 3. Vezi și D.J.B.A.N., *fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 4, f. 97 și vol. *Hilaria – documente – op. cit.*, p. 351–352.

A urmat apoi un schimb de scisori⁶⁰ între Oradea și Timișoara, între Reuniunea „Hilaria” și Societatea muzicală „Doina”, avându-i ca protagoniști pe Nicolae Firu și Sabin Drăgoi. Încă din 4 februarie 1933 cotidianul „Universul” anunța concertul din Sala Mare a Halei comerciale. Piese muzicale au fost acompaniate la pian de însuși compozitorul S. Drăgoi.⁶¹

S-au interpretat și lucrări corale ale compozitorului Sabin Drăgoi dintre care amintim:

- *Trandafir de pe răzoare*;
- *Bănățeana*;
- *De trei zile* etc.

Concertul a fost receptat ca un eveniment muzical de excepție. Pentru toată ospitalitatea oferită, compozitorul Sabin Drăgoi consemna într-o scrisoare trimisă omologului său din Oradea (Nicolae Firu) toată gratitudinea sa „pentru dragostea ce mi-ați dovedit mie și corului meu”.⁶²

Pe scena Teatrului orădean a mai concertat și corul „Muzicescu” din București, dirijat de Ștefan Stoicescu, având în programul coral și două compoziții de ale lui Francisc Hubic, supranumit „regens chori” din Oradea.⁶³

În timpul celui de-al doilea război mondial, activitatea cultural-artistică a „Hilariei” va pâlpâii destul de timid, mulți români fiind nevoiți să ia calea refugiului.⁶⁴ Totuși vârstnici și tineri, profesioniști sau amatori se adunau în fiecare duminică la repetiții corale. Teatrul și muzica corală și-au dat mâna dând la iveală manifestări culturale de înaltă ținută artistică.

Conducerea „Hilariei”, reprezentată prin Dr. Petru Mărcuș (președinte), respectiv Andrei Lupșa și Vasile Popovici (membri marcanți ai colectivului artistic au reușit să întărească rândurile coriștilor cu noi

⁶⁰ „Scrisoarea lui Sabin Drăgoi către Nicolae Firu din 10 octombrie 1931, Idem din 23 noiembrie 1931; Idem din 1 februarie 1933, în D.J.B.A.N., *fond Hilaria*, fila 104.

⁶¹ „O surpriză deosebit de plăcută publicului a fost apariția pe scenă a lui Sabin Drăgoi, marele și iubitul nostru compozitor” în L.R., nr. 2, Oradea 1933.

⁶² D.J.B.A.N., Dosar „Nicolae Firu și Societatea „Hilaria”, Oradea, fila nr. 98. A se vedea și I. Chira – *Activitatea interbelică a Reuniunii „Hilaria” (1919–1944)* în *op. cit.*, p. 244.

⁶³ Apud I. Chira – *op. cit.*, p. 245.

⁶⁴ A. Geoldeș – *op. cit.*, p. 205.

membri.⁶⁵ Primii dirijori după plecarea renumitului Nicolae Firu au fost: Elena Belicov, Vasile Sabău și Irimia Albuț. Aceștia au activat între anii 1941–1945, concomitent cu desfășurarea războiului.

Repertoriul era format din piese corale de factură patriotică, populară și religioasă. Din veniturile realizate combinate cu spectacolele teatrale erau ajutați copii orfani, cei cu venituri bănești precare (desigur în limita fondurilor existente). Începând cu 15 decembrie 1945 la pupitrul dirijoral al „Hilariei” vine Gheorghe Strat doar pentru o perioadă mică de timp pentru că din 15 ianuarie 1946 conducerea dirijorală este preluată de basarabeanul **Mihai Stegaru**.⁶⁶

Deși posibilitățile financiare ale Reuniunii Bihorene erau destul de precare, „Hilaria” își îmbunătățește vădit prestațiile artistice printr-o altă alternativă a noului dirijor, care recurge la extinderea paletii repertoriale cu lucrări aparținând marilor reprezentanți ai genului: Gluk, Haydn, D. G. Kiriac, Sabin Drăgoi, I. Vidu, respectiv Francisc Hubic, Cornel Givulescu, Iacob Mureșanu, T. Popovici, ș.a.m.d.. Concertele s-au ținut la Teatrul de Stat din Oradea și în localitatea Băile Felex.⁶⁷

Din 1948 marea majoritate a coriștilor hilariești activează și în alte coruri locale. Odată cu trecerea în cea de-a doua jumătate a secolului XX apare un număr mare de grupuri corale,⁶⁸ tarafuri fanfare și coruri sătești.⁶⁹ Cei mai cunoscuți dirijori ai timpului respectiv au fost Mihail Stegaru, Virgil Popa, J. R. Botto, Mihai Brukental, ultimul activând la Beiuș. Fiecare din ei instruiău mai multe formații corale participând la diferite festivaluri.⁷⁰

⁶⁵ Putem aminti pe cei mai reprezentativi: Florica Popa, Ana Boroș, Elena Naghiu, Maria Covaciu, Silvia Bocaciu, Maria Costa, Pavel Pălianu, Ioan Filip, Gheorghe Paina, Victor Opreș, Vasile Sabău, Popa Traian și lista poate continua. Apud Florin M. Iatan – *Hilaria în contemporaneitate* în *op. cit.*, p. 115–116. *D.J.B.A.N., fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 21, f. 3. A se vedea anexa 29.

⁶⁶ Florin M. Iatan – *op. cit.*, p. 117.

⁶⁷ *D.J.B.A.N., fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 19, f. 4–7. A se vedea programele concertelor din: 30 martie; 11 mai și 21 decembrie 1947 în anexa 30 (I–III).

⁶⁸ Corul CFR, Corul Băncii Naționale; Corul sindicatului din învățământul bihorean, Corul Consiliului Popular; Corul Justiției, Corul Constructorul; Corul Intreprinderii Poligrafice; Corul Cooperativelor Meșteșugărești; etc. Vezi Ion Bradu și Alexandru Firez – *Hilaria în mișcare artistică de amatori* în *op. cit.*, p. 282.

⁶⁹ Amintim pe cele din Borod, Meziad, Sudrigiu, Lăzăreni, Sântandrei, Tămășeu etc.

⁷⁰ Avram Geoldeș – *op. cit.*, p. 205.

Pe măsura noilor condiții create, a cerințelor și exigențelor artistice se impunea revenirea în actualitate a prestigioasei „Hilarii” interbelice.⁷¹ Spre finele deceniului al VII-lea din secolul trecut, după o cernere treptată a formațiilor artistice activitatea culturală intră pe un făgaș de normalitate. În această perioadă de relativă deschidere, Reuniunea de cântări „Hilaria” face un salutar efort de a-și activa forțele și de a-și regrupa coriștii răspândiți prin diverse ansambluri sindicale sau ai așezămintelor de cultură.⁷²

La 1 decembrie 1968 „Hilaria” își reia activitatea cu un concert dedicat semicentenariului Unirii Transilvaniei cu România, alături de Filarmonica de Stat și de Corul CFR-PTTR din localitate.⁷³ Reuniunea de cântări a contribuit la ilustrarea muzicală a montajului literar scris de poetul Al. Andrițoiu. Concertul festiv a avut loc la Teatrul de Stat din Oradea, sub bagheta dirijorului **Miron Rațiu**.⁷⁴

Cu ocazia serbării semicentenarului Unirii de la 1918 s-a stabilit modalitățile de lucru și integrarea Hilariei în rândul formațiilor artistice ale Casei de Cultură municipale. Pe 20 februarie 1969 s-a elaborat un regulament de funcționare și alegerea unui comitet

⁷¹ A se vedea Pr. Iulian Cârstoiu – *Reuniunea de cântări* în Rev. Familia, Oradea, iulie 1968.

⁷² „...această reînviere viguroasă a bătrânei Hilarii va asigura și în continuare entuziasmul necesar pentru prestarea unei munci în urma căreia să se ofere satisfacții artistice – spirituale ascultătorilor ei, să fie demnă de a prelua făclia aprinsă și dusă cu bărbăție spre glorie de către cântăreții lui Firu”. Apud Avram Geoldeș – *Considerații asupra repertoriului Hilariei* în *op. cit.*, p. 66. A se vedea și Avram Geoldeș – *op. cit.*, p. 206.

⁷³ F. M. Iatan – *op. cit.*, p. 118.

⁷⁴ Născut la 8 iulie 1929 în localitatea Dobra, județul Hunedoara; școala primară în comuna natală; Liceul la Orăștie și Deva; Facultatea de Pedagogie și Dirijat coral din cadrul Conservatorului „George Dima” din Cluj-Napoca (1949–1953); Facultatea de Dirijat simfonic din cadrul instituției clujene amintite (1953–1957); Curs de perfecționare și măiestrie la Praga cu Sergiu Celibidache (1969); Activitate didactică și dirijorală: Profesor de vioară, muzică de cameră și orchestră la Liceul de Artă din Oradea (fondator al clasei de violă); Dirijor al corului Hilaria (1968–1979); Dirijor al Filarmonicii de Stat din Oradea până la pensionare; A dirijat corul studenților de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea (1993–1994); Dirijează misse, requiuri, simfonii și piese muzicale „a capella”; A fost îndrumat spre arta dirijorală de mari corifei ai muzicii românești: Antonin Ciolan și Sigismund Toduță; A întreprins numeroase turnee cu Filarmonica de Stat din Oradea în Franța, Italia, Germania, Polonia, Cehoslovacia, Ungaria de unde a cules referințe pozitive; Autor de articole cu teme muzicale (recenzii, cronici de concert etc. în cotidianul Crișana și chiar în revista Familia; Publică un articol despre Givulescu în Academia Teologică Ortodoxă Română din Oradea (70 de ani de la înființare).

provizoriu de conducere.⁷⁵ Direcția artistică a Hilariei a pregătit pe 25 martie 1969 la Teatrul de Stat un concert de înaltă ținută artistică. Din program au făcut parte printre altele „Rapsodia pentru alto, cor bărbătesc și orchestră” de Brahms, cu concursul mezzosopanei Martha Kessler de la Filarmonica „George Enescu” din București. La pupitru dirijoral s-a aflat Miron Rațiu.⁷⁶

Din componența corului făceau parte tineri și vârstnici de diferite profesii (învățători, funcționari, preoți, profesori, ingineri, medici, avocați și chiar muncitori)⁷⁷. Printre membri corului „Hilariei” s-au numărat și coriștii de astăzi ai corului Catedralei Episcopale.⁷⁸ Spre deosebire de trecut, când activitatea „Hilariei” incorpora drama și teatrul acum profilul ei este în exclusivitate orientat doar spre muzica corală, solistică și simfonică. Pe această coordonată se înscriu o serie de concerte „a capella”, susținute de prestigiosul cor orădean.⁷⁹

Redăm în cele ce urmează unul din programele de concerte corale susținute de corul „Hilaria”:⁸⁰

- *Suită de cântece vechi din Bihor* – F. Hubic;
- *Trei culori* – C. Porumbescu;
- *Idilă bihoreană* – S. Drăgoi;
- *Bihoreana* – P. Constantinescu;
- *Răsunet de la Crișana* – Ion Vidu, solo – Dr. I. Racolțea;
- *Pe-al nostru steag* – C. Porumbescu;
- *Pui de lei* – I. Brătianu;
- *Mama lui Ștefan cel Mare* – G. Dima; solo – Ion Budoiu și Florentina Giurcă de la Opera Română din Cluj-Napoca.

⁷⁵ Din acest comitet au făcut parte următorii: Dr. T. Popa, Ioan Pușcaș, Ioan Cuibuș, Al. Firez, Miron Rațiu, Mihail Stegariu, Ioan Negruțiu (fost dirijor al Corului Catedralei Episcopale timp de 2 ani), Dionisie Șandor, Slobodan Pasculovici, Florin M. Iatan, Titus Macovei (astăzi tenor în corul Catedralei Episcopale), Magdalena Cosmuță, Papiu Oliver, Maria Parghel și Plugaru Rodica (solistă și soprană a corului catedralei ortodoxe, activă și astăzi).

⁷⁶ A se vedea ziarul „Crișana” nr. 71 din 26 martie 1969.

⁷⁷ Corul însuma 82 de persoane, 45 de soprane și altiste respectiv 37 de tenori și bași. Apud Florin M. Iatan. – *op. cit.*, p. 120.

⁷⁸ Amintim: Pr. Codilă Traian (dirijor al corului catedralei), Rodica Plugaru, Manea Lucia, Fabrici Maria, Fabrici Valentin, Titus Macovei etc.

⁷⁹ 1 iulie 1969 – Oradea; 2 iulie 1969 – Beiuș; 17 august 1969 – Oradea; 12 octombrie 1969 – Oradea (cu prilejul celei de a 25 aniversări a eliberării Oradiei). A se vedea cotidienele Crișana și Faklya pe lunile iulie–octombrie 1969.

⁸⁰ Programul concertului din 1 iulie 1969.

S-au mai interpretat, de asemenea, cântece populare românești, avându-i ca protagoniști pe cunoscuții soliști: Aurora Cipău, Carmen Merinescu, Alexandrina Bărbăntan, Patka Eta, Constanța Hanțiu, Livia Zaha și nu în ultimul rând Dr. Teodor Savu.⁸¹

În 1970, la 95 de ani de la înființarea „Hilariei” acțiunile cultural artistice s-au întetât. Amintim următoarele reprezentații:

- Program de cântece populare cu ocazia aniversării a 25 de ani de la apariția cotidianelor locale: Crișana și Faklya din 11 ianuarie 1970;

- Concert festiv cu ocazia unirii Principatelor Române din 24 ianuarie 1970;

- Participarea la montajul literar muzical cu ocazia manifestărilor dedicate centenarului comemorativ „Emanuil Gojdu” din 8 februarie 1970;

- Concert vocal – simfonic în colaborare cu Filarmonica de Stat din localitate din 1 iulie 1970;⁸²

- Concert prilejuit de închiderea stagiunii Filarmonicii de Stat din 29 iunie 1970;⁸³

- Participarea la Festivalul coral de la Lugoj din 1 iunie 1970;⁸⁴

- Concert vocal simfonic la Teatrul de Stat cu scop caritativ, în folosul sinistraților în urma inundațiilor din 1 iulie 1970;⁸⁵

- Manifestări cultural artistice consacrate împlinirii a 95 de ani de la înființarea Reuniunii muzicale. Au participat o serie de invitați, oameni de cultură și artă din localitate și din țară.⁸⁶

Cu ocazia aniversării a 95 de ani de existență, „Hilariei” i se acordă Diploma de Onoare din partea Comitetului de Cultură a

⁸¹ Au fost acompaniați de orchestra Filarmonicii de Stat din Oradea.

⁸² A se vedea Avram Geolgeș – Un nou succes al „Hilariei” în „Crișana” din 5 iulie 1970, Oradea.

⁸³ Și-au dat concursul soliștii Ana Manciula și Ion Budoiu de la Opera de Stat din Cluj-Napoca sub bagheta dirijorului Miron Rațiu.

⁸⁴ Corului i se acordă Diplomă de onoare” iar coriștilor insigna Ion Vidu. Apud F. M. Iatan – *op. cit.*, p. 124. *D.J.B.A.N., fond Reuniunea de cântări Hilaria*, dosar nr. 21, f. 5. A se vedea anexa 31.

⁸⁵ S-au remarcat soliștii: Rodica Plugaru, Magda Pop, Constanța Hațiu, Valentin Fabriș și nu în ultimul rând dirijorul M. Rațiu. Vezi „Crișana”, din 5 iulie 1970, cotidian Oradea.

⁸⁶ A se vedea F. M. Iatan – *op. cit.*, p. 125.

județului Bihor, iar membrilor corului insigna pentru merite artistice.⁸⁷ Dintre dirijorii care au activat după 1980, amintim următorii: Lucia Catariș, Nicolae Băcilă, Miron Rațiu, Vasile Săteanu, Cecilia Gavriș. În prezent corul Hilaria al Casei de Cultură a Municipiului Oradea este dirijat de subsemnatul.

Viața muzicală a Oradiei, alături de corul „Hilaria”, era întregită și de alte instituții muzicale locale: Filarmonica de Stat, Școala Populară de Artă,⁸⁸ Școala Generală de Muzică. Publicul meloman păstra în memoria sa culturală o orgolioasă mentalitate în cea ce privește cântul de bună calitate. Mulți dintre foștii coriști ai lui Nicolae Firu, Cornel Givulescu sau Francisc Hubic erau adepții unor interpretări exigente și a unor repertorii bine concepute valoric.⁸⁹

⁸⁷ Trebuie menționat profesionalismul dirijorului Miron Rațiu și a colaboratorilor săi: Avram Geoldeș, Ioan Negruțiu și Pr. Traian Codilă.

⁸⁸ Astăzi purtând numele reprezentativului compozitor și dirijor Francisc Hubic.

⁸⁹ Vezi pe larg la A. Geoldeș – *op. cit.*, p. 208.

Cântarea liturgică ortodoxă – educație, mărturisire și sublimă rugăciune

Pr. Lect. dr. Zaharia Matei

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”,
Universitatea din București*

Prolegomena

Cântarea bisericească ortodoxă, prin locul pe care îl ocupă în cadrul cultului liturgic ortodox și prin însemnătatea sa spirituală, joacă un rol determinant în întărirea comuniunii de credință și iubire a credincioșilor și în împlinirea legăturii de comuniune a acestora cu Dumnezeu. În viața liturgică și spirituală a Bisericii Ortodoxe, cântarea organizată pe opt moduri muzicale servește drept mijloc de cunoaștere și mărturisire a credinței și de înălțare a sufletului spre întâlnirea cu Dumnezeu. Varietatea sonorităților acestor moduri muzicale trezește în sufletele oamenilor emoții și trăiri inefabile. Muzica, atingând îndeosebi latura psiho-afectivă a omului, are calitatea de a-l transpune în cele mai nebănuite stări și de a-i înobilă trăirile și simțămintele. Cu atât mai mult, muzica bisericească ortodoxă este menită să-i statornicească în suflet credința pe care o mărturiseste. Judecând lucrurile din această perspectivă, arta muzicală bisericească ortodoxă, prin caracterul său eminent vocal este o *formă de educație creștină, mărturisire de credință, devoțiune, doxologie și înălțare spirituală*. În Biserică, cântarea – ofrandă sau jertfă de laudă adusă lui Dumnezeu – devine scară a cunoașterii dumnezeiești sau

urcuș spiritual la al cărui capăt omul se împărtășește de prezența lui Dumnezeu. Astfel putem să afirmăm că, poezia imnografică ortodoxă este *expresia cea mai vie a teologiei și spiritualității Bisericii Răsăritene*. Creații inspirate ale marilor sfinți imnografi bizantini, imnurile bisericești reprezintă o frumoasă simbioză a cuvintelor cu muzica. Textul liturgic conține și exprimă adevăruri de credință și tot el este cel care joacă un rol determinant în plămădirea muzicii. În cadrul acestui cuplu, cuvânt-muzică, cuvântul este cel purtător de înțeles și de sens și, în virtutea acestui fapt capătă întâietate. Însă, sonoritățile muzicale bisericești fac să sporească forța de expresie a cuvintelor grăite; iar vibrația muzicii face ca imnul să coboare până în adâncul inimii. Pe această axă verticală a valorilor, pe care *omul se mișcă și călătorește* spre Dumnezeu, „muzica este vorbire cântată, (iar) textul liturgic este o convorbire cu Dumnezeu și sensul cuvintelor se potențează și se dilată prin patosul melodic al glasului omenesc”¹. În consecință, imnografia poate fi definită drept „teologia în starea ei de grație poetico-muzicală”². Avându-și inițial rădăcinile în muzica de cult iudaică, muzica creștină se desprinde treptat de aceasta, odată cu apariția formelor poeziei imnografice, fixate de marii Sfinți Părinți ai Bisericii. În concepția lor, cântarea devine un instrument de combatere a ereziilor, de afirmare a drepte credințe și de întărire a comuniunii creștine. Începând cu secolul al VI-lea, cultul liturgic creștin capătă valențe mistagogice grație scrierilor areopagitice și ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, iar slujbele bisericești, culminând cu Sfânta Liturghie, încep a fi considerate un urcuș sfânt spre Împărăția Cerurilor. Din acest moment, cântarea bisericească capătă înțelesuri mult mai profunde, acelea de rugăciune și înălțare spirituală, ea trebuind să se desfășoare după modelul cântării cetelor îngerești. Așadar, cântarea îngerilor devine prototipul cântării credincioșilor. Prin frumusețea și dulceața celor opt moduri muzicale bisericești – număr care ne înalță cu gândul la taina zilei nesfârșite – și prin ambianța spirituală pe care o creează în biserică, muzica construiește cadrul părtășiei oamenilor la viața dumnezeiască.

¹ Nichifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Iași, 1994, p. 56.

² Biblia comentată, *Poezia Vechiului Testament, Cartea Psalmilor* – Introducere, București, EIBMBOR, 2000, p. 107.

Cântarea liturgică – simbioză între cuvânt și muzică

Cântarea este alcătuită din două elemente componente: cuvântul și muzica. S-a afirmat că *muzica este însăși prelungirea cuvântului și cea care dă putere și persuasiune cuvântului*. Cuvântul, la rândul său, fiind zămislit de mintea omenească devine punte a cunoașterii dumnezeiești și călăuză spre locul de întâlnire a omului cu Dumnezeu. În același timp, el prilejuiește comuniunea dintre oameni. El poartă în sine și transmite o anumită muzicalitate și un anumit mesaj sau înțeles. Muzicologul Nicolae Teodoreanu arată că „din punct de vedere acustic, cuvântul este o înlanțuire de foneme, sunete cu calități spectrale (culori sonore) foarte diferite, împărțite în două categorii: vocale și consoane, sau trei, dacă luăm în considerare și semivocalele (consoane sonore) precum: l, m, n, r... Fonemele au durate foarte diferite. În general, vocalele sunt mai lungi decât consoanele. În înlanțuirea lor, ele sunt deja muzică: o însușire de sonorități dizarmonice și armonice, care se supun unei anumite structuri ritmice... De aici rezultă muzicalitatea unei limbi necunoscute.”³ Dar prin aportul ei, muzica evidențiază în mod suplimentar sensurile și semnificațiile cuvintelor, devenind un suport sau o *ancilla* a cuvântului. Adoptând un paralelism între constituția dihotomică a omului și cea a muzicii, am putea afirma că ceea ce este sufletul pentru trup aceea reprezintă muzica pentru cuvânt, adică, însuși sufletul cuvântului. Cunoscând rolul și importanța cântării în adunările de cult, atât Sfinții Apostoli cât și urmașii acestora, Sfinții Părinți, i-au acordat o atenție deosebită în Biserică, fiindcă, aceasta contribuie la adâncirea sensurilor pe care le conțin rugăciunile și textele imnografice, stimulând factorul emotiv – afectivitatea și făcând ca rugăciunea să fie pătrunsă și înțeleasă cu rațiunea, dar trăită cu inima. Cântarea bisericească, fiind vorbirea omului cu Dumnezeu, reprezintă una din formele liturgice ale cuvântului puse în slujba teologiei creștine; prin intermediul cântării, cuvântul dumnezeiesc revelat este ridicat din planul cunoașterii pur intelectuale, al teologiei discursive și academice, și transmis planului mai înalt, al trăirii duhovnicești. Altfel spus, cântarea încălzește, prin dulceața sonorităților, învățăturile dumnezeiești și le poartă spre

³ Nicolae TEODOREANU, *Pentru o Teologie a Muzicii Sacre*, în: „Muzica”, Nr. 3, 2001, p. 16.

inima și simțirea omului.”⁴ În studiile sale de Teologie liturgică dedicate cultului liturgic ortodox, regretatul preot profesor Alexander Schmemmann avea să sublinieze faptul că „Biserica privește cântarea ca pe expresia esențială a cultului”⁵; temeiul cântării slujbelor bisericești fiind cuvântul proorocilor Agheu și Zaharia: „Lăuda-voi pe Domnul în viața mea, cânta-voi Dumnezeului meu cât voi fi.” (Ps. 145, 2). Alcătuită din cuvintele laudei dumnezeiești și muzică, cântarea este tot o formă de rugăciune, de laudă și de preaslăvire a lui Dumnezeu, „dar exprimată în forma avântată a inspirației poetice, având de cele mai multe ori forma de poezie sau imn religios.”⁶ Prin armonia sunetelor, rugăciunea primește un suflu dinamizator, tradus printr-un surplus de trăire; ea capătă mai multă forță de expresivitate, devine cu adevărat glasul inimii care se înalță spre Dumnezeu, în accente de uimire sfântă, de laudă și mulțumire pentru darul sfânt al mântuirii. Nu întâmplător ni s-a transmis până astăzi binecunoscutul precept patristic: „cel care cântă se roagă de două ori.” Așadar, cântarea cuvintelor dumnezeiești insuflă de Sfântul Duh, mai mult decât simpla lor, rostire apropiată mai ușor sufletul omului de Dumnezeu și totodată, unește laolaltă pe toți cei care „cu o gură și o inimă laudă și slăvesc Preacinstiul Său Nume”. Preponderența rugăciunii cântate în cadrul slujbelor ortodoxe⁷ conferă acestora un caracter solemn, doxologic și înălțător, iar cultului, un anumit dinamism liturgic. În

⁴ Zaharia MATEI, „Dimensiunea teologică și duhovnicească a cântării liturgice (bizantine) în Biserica Ortodoxă, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, anul IV, Nr. 1, ianuarie – martie, București, 2008, pp. 89-90.

⁵ Pr. Alexander SCHMEMMANN, *Liturgie și viață – Desăvârșire creștină prin intermediul experienței liturgice*, Ed. Basilica, 2014, p. 61. Ideea în sine este evidențiată și prezentată mai pe larg într-o altă lucrare a sa, intitulată: *Introducere în teologia liturgică*, în capitolul, „Cântarea și muzica”, București, Ed. Sofia, 2009, pp. 251-259.

⁶ E.BRANIȘTE, *Liturgica Generală*., EIBMBOR, București, 1993, p. 706.

⁷ În Biserica Ortodoxă există 8 glasuri muzicale (cu mai multe variante de scări) organizate pe trei genuri: diatonic, chromatic și enarmonic și patru stiluri de interpretare muzicală, denumite tact-uri sau idiomuri: *stilul recitativ*, folosit în citirile solemne (pericopele apostolice, evanghelice și ecteniile). Recitativul liturgic mai este numit în limbajul de specialitate și declamație continuă (în germ. Sprechgesang), *stilul irmologic*, întrebuințat în cântarea troparelor, a condacelor, a sedelnelor și a altor cântări, *stilul stihiraric*, întrebuințat în cântarea stihirilor, a slavelor și a axioanelor și *stilul papadic* pentru cântările foarte dezvoltate melodic și care se cântă mai rar, precum, heruvicele și chinonicele. Pentru mai multe detalii de ordin teoretic și practic se poate cerceta lucrarea reputatului muzician, prof. univ. Victor GIULEANU, *Melodica bizantină*, Ed. Muzicală, București, 1982.

Biserica, orice manifestare este menită să-l pună pe om în relație directă cu Dumnezeu; iar cultul bisericesc este cadrul sau contextul experienței și trăirii vii a legăturii de iubire sfântă cu Dumnezeu. Evidențiind rolul cultului ca cea mai adecvată și firească manifestare a vieții Bisericii, teologul Constantin Andronikoff, afirma: „Într-adevăr, cultul operează ceea ce teologia de școală este incapabilă de a cuprinde și a înțelege: el exprimă ansamblul dogmei, fără a fi efectuat toate deducțiile posibile și imposibile, și îl împărtășește în mod viu inimii și minții credincioșilor care fac experiența realității sale liturgice.”⁸ La cele spuse până acum ar mai trebui adăugat și faptul că muzica trebuie să fie conformă cu textele imnurilor, fiindcă ea trebuie să sădească în sufletele oamenilor evlavia creștină. Însuși caracterul muzicii trebuie să conducă la sfințenie. Deseori pot fi ascultate în unele comunități creștine muzici „așa zise liturgice” care sunt în dezacord cu textul, fie că sunt prea teatrale sau prea romanțate, fie că fac să ne simțim în sălile de concert sau la Operă, fie că sunt organizate pe diferite ritmuri ale muzicii lumești. În antiteză cu toate acestea, cântarea ortodoxă exprimă pe deplin credința ortodoxă. Aceasta susține dinamica vieții bisericești cultice. Imnele ortodoxe sunt rodire ale Duhului Sfânt în viața, gândirea și scrisul părinților imnografi. Așadar, ele nu sunt numai produsul gândirii lor singulare, ci și rodul lucrării și insuflării lor de către Preasfântul Duh.⁹

⁸ Constantin ANDRONIKOFF, „La doctrine trinitaire du Triode”, în: *Trinité et Liturgie* (Conferences Saint-Serge, XXX^e semaine d'études liturgiques, Paris, 1983), Roma, 1984, p. 30, *apud*, Vasile GRĂJDIAN, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă*, Sibiu, Ed. Universității „Lucian Blaga”, 2000, p. 32.

⁹ Viețile Sfinților descriu viața mai multor imnografi care au alcătuit cântări prin intervenția și lucrarea supranaturală a Născătoarei de Dumnezeu. Astfel, în ziua de 1 octombrie este pomenit în Calendarul Ortodox cuviosul Roman Melodul (născut în cetatea Emesa din Siria, pe la anul 460, într-o familie de origine iudaică), despre care se spune că a început a cânta condacul *Fecioara astăzi*, în amvonul bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol, în urma ajutorului primit din partea Maicii Domnului. Ea i se arată în vis în seara sărbătorii Nașterii Domnului, ținând în mână o foaie mică de carte și poruncindu-i astfel: „Deschide-ți gura!” Și deschizându-și el gura sa, i-a pus Stăpâna într-însa hârtia, zicându-i: „Mănânc-o pe aceasta.” Iar Roman a mâncat și a înghițit hârtia. Și îndată s-a deșteptat și n-a văzut pe nimeni, că s-a făcut nevăzută cea care se arătase. Deci, i s-a umplut inima de negrită dulceată și de mângâiere duhovnicească și cugeta la vedenia sa... Deci, venind vremea cântării celei de toată noaptea, a mers în biserică, bucurându-se și veselindu-se de darul cel dat lui de la Fecioara cea cu dumnezeiesc har dăruită. Iar când a sosit ceasul cântării condacului, s-a suit Sfântul Roman pe amvon (că obiceiul era ca pe amvon să se cânte condacul)

Reflectarea dogmei ortodoxe în cântare și importanța acesteia pentru educația duhovnicească creștină

Cultul liturgic ortodox este manifestarea sau mărturisirea vie a credinței Bisericii. Ceea ce dogmele Bisericii exprimă printr-o formulare enunțiativă, dezvoltată adeseori și sobră, aceea exprimă și cântările ortodoxe încălzite de patosul și dulceața sonorităților muzicii, dar prin forma lor poetică, concentrată, simplă și accesibilă credincioșilor. Adevărurile dogmatice concentrează în ele însele întreaga învățătură despre Dumnezeu, om și cosmos. De aceea, este important ca mai întâi Dumnezeu să se descopere omului, astfel încât, acesta să știe în cine să creadă și cum să pătrundă în tainele cunoașterii lui Dumnezeu. Or, cunoaștem că revelația dumnezeiască a fost consemnată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, ambele fiind păstrate și cultivate în mod deplin în viața Bisericii. Ca să putem să ne rugăm cum trebuie, trebuie să cunoaștem cine este Cel căruia ne rugăm. Dar nu putem intui doar prin mintea noastră adevărurile despre Dumnezeu, ci, mai cu seamă, prin lumina cunoștinței credinței descoperite de El nouă putem înțelege și descoperi mai multe despre viața dumnezeiască. Încă din perioada Sfinților Apostoli exista o strânsă legătura între mărturisire și rugăciune, adică, între *lex credendi* și *lex orandi* și între *lex orandi* și *lex credendi*. Pe de o parte, dogma structurează și determină liturgicul și implicit un anumit tip de gândire și trăire religioasă curată, ferit de erori, excese și fanatism, iar pe de altă parte, viața liturgică încălzește dogma și o face să rodească în viața duhovnicească, ferind-o să devină o simplă speculație teologică fără legătură cu viața credincioșilor. Așadar, „cultul divin propovăduiește

și a cântat cu dulce glas condacul, pe care în mintea sa l-a alcătuit, zicând: „Fecioara, astăzi, pe Cel mai presus de ființă naște, și pământul peșteră Celui neapropiat aduce...”. Deci, toți, văzând și auzind aceasta, s-au minunat și cu dulceață au ascultat cântarea, luând aminte la puterea cuvintelor ce se cântau.”, vezi: *Proloagele*, vol 1 (septembrie – februarie), București, EIBMO, 2011, pp. 182-183. Pentru frumusețea compozițiilor sale imnologice alcătuite sub însuflare harică, sfântul a primit supranumele de „*alăuta dumnezeiescului Duh*” și „*greierul dumnezeieștilor cântări*.”, cf. Arhid. Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrologie și literatură postpatristică*, Vol. III, București, Ed. *Basilica* a Patriarhiei Române, 2010, p. 119.

dogma, o apără, o exprimă într-un limbaj accesibil și o experimentează în spațiul liturgic (făcând-o vie și lucrativă n.n.), iar dogma este aceea care conferă autoritate, autenticitate și profunzime rugăciunii liturgice. O rugăciune care nu exprimă învățătura de credință a Bisericii poate fi cel mult folclor religios, iar dogma care nu se regăsește în rugăciunea publică a Bisericii nu poate fi decât exercițiu intelectual sau speculație pe teme religioase.”¹⁰ Odată cu formularea simboalelor și a mărturisirilor de credință s-a dezvoltat în mod firesc și cultul liturgic, cu rânduilele de rugăciune și cu cântările sale, fapt care ne arată legătura intrinsecă dintre credință și rugăciune și grija Bisericii pentru păstrarea intactă și nealterată a adevărurilor de credință necesare mântuirii.

Temeiuri biblice ale cântării tradiționale bisericești

În Sfânta Scriptură a Vechiului Testament găsim nenumărate texte ce exprimă simțămintele religioase de recunoștință și adorație a omului față de Dumnezeu, prin cântare. Reținem aici cele nouă cântări vechi-testamentare care s-au perpetuat în rânduiala liturgică a Bisericii (Cântarea lui Moise, a lui Samuel, a Anei, a lui Isaia, a celor trei tineri, a lui Avacum, a lui Simeon, a Fecioarei Maria etc.). Îndeosebi psalmii, care sunt cântări de laudă închinat lui Dumnezeu, conțin îndemnuri la cântare: „Adu lui Dumnezeu jertfă de laudă... Cel ce Îmi aduce jertfă de laudă, acela mă cinstește” (Ps. 49, 14, 23). Pentru valoarea lor teologică și mesianică dar și caracterul lor euhologic și doxologic, psalmii au trecut din cultul Templului și al Sinagogii în cultul Bisericii Creștine. În psalmul 91, 1-2 citim: „Bine este a ne mărturisi Domnului și a cânta numelui Tău, Preaînalte, a vesti dimineața mila Ta și adevărul Tău în toată noaptea...” În psalmul 94, 1,7 suntem îndemnați astfel: „Veniți să cântăm cu bucurie Domnului și să strigăm lui Dumnezeu, Mântuitorului nostru. Să întâmpinăm fața Lui cu laude și în psalmi să cântăm Lui.” Tot psalmistul ne îndeamnă: „Cântați Lui cântare nouă, cântați laudele Lui în adunarea

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA, „Rugăciunea liturgică sau dialogul omului cu Dumnezeu și o posibilă cale de dialog intercreștin”, în lucrarea: *În Biserica slavei Tale – studii de teologie și spiritualitate liturgică*, Vol. III, col. *Episteme*, Iași, Ed. Doxologia, 2012, p. 108.

credincioșilor” (Ps. 149, 1). În Vechiul Testament, Dumnezeu îi descoperă omului voia Sa, îndeosebi prin glas; Dumnezeu este *de auzit*. Descoperirea Sa prin vedere este proprie timpului Noului Testament, când Dumnezeu Fiul S-a întrupat și Om S-a făcut. Cele două descoperiri, **prin auz** și **prin văz** sunt complementare. În Noul Testament, aflăm numeroase referințe privitoare la cântare. Astfel, sunt menționate: cântarea preotului Zaharia (Luca 1, 68-75), cântarea de bucurie a Fecioarei Maria (Luca 1, 46-55) și cântarea dreptului Simeon (Luca 2, 29-32). Însuși Mântuitorul a cântat psalmi împreună cu ucenicii Săi după Cina cea de Taină. (Matei 26, 30). În așteptarea Duhului Sfânt, Apostolii trăiau *lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu*. Sf. Ap. Pavel îi îndemna pe adresanții Epistolei către Romani să-I aducă lui Dumnezeu laudă, astfel: „Iar Dumnezeuul răbdării și al mângâierii să vă dea vouă să gândiți la fel unii pentru alții în Hristos Iisus, pentru ca toți laolaltă într-un gând să măriți cu o gură pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos” (Romani 15, 5-6), text care a pătruns încă de timpuriu în rânduiala Sfintei Liturghii, în următoarea rostire liturgică: „Și ne dă nouă cu o gură și o inimă a cânta și a slăvi Preacinstitul și de mare cuviință Numele Tău..., și care încheie partea centrală (**anaforaua**) a acestei rânduiei liturgice. Sf. Ap. Iacob îi îndeamnă pe adresanții săi, astfel: „Este cineva dintre voi în supărare? Să se roage. Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi” (Iacob 5, 13). Îndemnul de a aduce laudă lui Dumnezeu îl dă Sf. Ap. Pavel și altor comunități creștine: „Umpleți-vă de Duhul, vorbind între voi în psalmi, în imne și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului în inimile voastre...” (Efeseni 5, 18-19, Coloseni 3, 16). În învățătura sa, *jertfă de laudă* semnifică „roada buzelor care mărturisesc numele lui Dumnezeu” (Evrei 13, 15); acestea au fost introduse în cadrul Sfintei Liturghii, constituind răspunsul credincioșilor: „Mila păcii, jertfa laudei”, la îndemnul adresat de către preot acestora: „Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte sfânta jertfă, în pace a o aduce”. Din epoca apostolică datează primele imne duhovnicești cu conținut nou creștin, precum este cel hristologic din Epistola I către Timotei, capitolul 3, 16: „Și cu adevărat mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume,

S-a înălțat întru slavă.” Toate aceste mărturii demonstrează dinamica vieții liturgice a Bisericii în această perioadă, viață trăită întru Duhul Sfânt, care însă, a cunoscut de-a lungul timpului o deosebită dezvoltare.

Dezvoltarea cântării liturgice în vremea Sfinților Părinți

Odată cu libertatea acordată creștinilor de Sf. Împărat Constantin cel Mare, prin Edictul de la Mediolan din anul 313, viața Bisericii ia un avânt deosebit. Acum se construiesc biserici noi, monumentale, se dezvoltă cultul și slujbele liturgice de cinstire a sfinților și a martirilor. Apariția ereziilor care au frământat Biserica în descursul mai multor secole a determinat organizarea de sinoade ecumenice în cadrul cărora Sfinții Părinți au explicat, precizat și formulat în hotărâri denumite *horos-uri dogmatice* învățătura de credință ortodoxă cu privire la: Persoanele Preasfintei Treimi, Persoana Mântuitorului Iisus Hristos – Dumnezeu adevărat și Om adevărat –, Maica Domnului – Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioară –, Sfânta Cruce, Sfintele Icoane și sfințenia sfinților, Biserică, Sfintele Taine, Învierea morților, Judecata Universală etc. Dezvoltarea vieții liturgice și formularea învățăturilor dogmatice ale Bisericii au favorizat apariția și dezvoltarea imnografiei creștine, ca receptare poetică a acestora, în vederea transmiterii lor, într-o formă accesibilă comunităților creștine ortodoxe și în scopul apărării credinței și combaterii ereziilor. Cu timpul, aceste cântări au fost consemnate în manuscrise, au fost grupate în colecții de cântări și mai apoi tipărite în cărțile de cult, *ele constituind expresia cea mai vie și dinamică a teologiei și spiritualității ortodoxe până astăzi*. Totuși, în secolul al IV-lea, istoria cultului creștin consemnează prezența psalmodiei cu cele două stiluri de execuție a cântării psalmilor¹¹: stilul responsorial (cântarea responsorică)¹² și cel

¹¹ Detalii privind psalmodia creștină ne oferă următoarele lucrări de specialitate: Dr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericei Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, pp. 407 – 408; Pr. Petre VINTILESCU, *Poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, pp. 192 – 207; Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*², op. cit., p. 707. De asemenea, referitor la cele două modalități de cântare a psalmilor poate fi consultat studiul Conf. Univ. Dr. Nicolae GHEORGHÎȚĂ: „Direcții stilistice în muzica primelor veacuri creștine”, în vol.: *Preotul compozitor Gheorghe Șoima (1911 – 1985)*, Sibiu, Ed. Univ. „Lucian Blaga”, 2010, pp. 177 – 200.

antifonic (cântarea alternativă)¹³ – practicat la început în Biserica Antiohiană în vremea Sfântului Ignatie Teoforul și adus la Constantinopol de Sfântul Ioan Gură de Aur.¹⁴ În secolul al V-lea, istoria imnografiei și muzicii bizantine menționează apariția *troparului*, prima formă poetico-imnografică, „un imn scurt, exprimând și preamărind tema principală a celebrării (o sărbătoare, un sfânt etc.)”.¹⁵ A doua formă poetică a imnografiei a fost *condacul*, un amplu poem liturgic alcătuit dintr-un număr variabil de strofe, între 18 și 30, toate cu aceeași structură ritmică și număr egal de versuri (20-30).¹⁶ Ultima și cea mai

¹² Moștenită din tradiția cultică iudaică, cântarea responsorială consta din cântarea versetelor unui psalm de către cântăreț, la finalul cărora credincioșii adunați în biserică îl acompaniau cântând anumite refrene sau răspunsuri scurte, numite *ipacoi*, ca de pildă, *Aliluia*, în cazul psalmului 134 și, *Că în veac este mila Lui*, în cazul psalmului 135 etc.

¹³ Cântarea antifonică consta din cântarea alternativă a versetelor psalmilor de către credincioșii din biserică grupați în două cete, grupe sau coruri. Finalul unui psalm, care putea fi un verset sau o formulă doxologică sau imnologică era cântat de ambele coruri împreună.

¹⁴ Date despre apariția cântării antifonice ne oferă Alexandru LUCA, în lucrarea sa, intitulată: *Priviri generale asupra muzicii din Biserica Ortodoxă de Răsărit de la începutul creștinismului și până în zilele noastre*, teză pentru Licență, București, Tipografia Gutenberg, Joseph Göbl, 1898.

¹⁵ Pr. Alexander SCHMEMANN, *Liturghie și viață...*, op. cit., p. 61. În ceea ce privește originea termenului, cercetătorii în domeniu au emis mai multe ipoteze: a) potrivit tradiției eline (Pindar), troparul era melodia unei cântări, sens adoptat în Evul Mediu occidental, melodia unui imn, iar mai apoi, însuși imnul; b) tropos (τρόπος – mod de a fi) poate însemna modul de cântare, melodia ori „chipul” (icoana vieții sfântului), descrierea sărbătorii; c) (τροπαῖον – trofeu), semnul biruinței lui Hristos; (τρόπη) (τροπε – „schimbare”), în sensul cântului alternativ, antifonic; (τροπέω – „mă întorc spre ceva”), pentru că, în execuția lor, troparele „se întorceau” după melodia irmosului și pe toate ehurile (Marcu din Efes și Zonaras). Troparul este cea mai mică și mai simplă formă poetico-imnografică încheată unitar prin dezvoltarea unei invocații, aclamații ori exclamații, ce se cântă la sfârșitul Vecerniei și începutul și sfârșitul Utreniei, la Vohodul Mic de la Sfânta Liturghie și la Slujba Ceasurilor. Troparele se numesc și strfole din canoane, precum și stihirile. Dintre autorii de tropare menționăm pe: Anatolie Imnograful (sec. V), Antim și Timocle (secolul V), Chiril al Alexandriei și Roman Melodul, prin care troparul atinge apogeul, cf. *** *Dicționar de muzică bisericească românească*, București, Ed. Basilica, 2013, pp. 825 – 826.

¹⁶ După unii cercetători, condacul își ia denumirea de la grecescul κοντάκιον – aruncare cu sulița, ce face aluzie, prin analogie, la proodele „aruncate în fruntea poemului”. Alții îl derivă fie de la grecescul κόντος – mic, scurt, deoarece, condacul conține esența sau rezumatul sărbătorii prezentate pe larg în icos, fie de la κόντος – prăjină, baston, țepușă sau suliță, cuvânt care desemna sulul de papirus sau pergament pe care se scriau imnurile. Cu timpul condace s-au numit chiar textele

dezvoltată formă imnografică este *canonul*, compoziție apărută în secolele VII-VIII. Cărțile de slujbă menționează numele unor remarcabili teologi și imnografi creatori de canoane, dintre care amintim pe Sfântul Andrei Criteanul care a alcătuit Canonul cel Mare de pocăință rostit în timpul Postului Mare, pe Sfântul Ioan Damaschin ilustru dogmatist și muzician care ne-a lăsat printre multe altele Canonul Sfințelor Paști, pe Sfântul Cosma Melodul, autorul Canonului Nașterii Domnului, frații Teodor și Iosif Studitul care au contribuit îndeosebi la definitivarea imnografiei Triodului ș.a.¹⁷ Canonul încheie seria formelor poetico-imnografice pe care Biserica Ortodoxă le întrebuințează. De acum nu mai apar tipare imnografice noi. La începutul mileniului al II-lea creștin, cântarea bizantină cunoaște o dezvoltare impresionantă, grație procedeele de înveșmântare și înfrumusețare a cântărilor întrebuințate de marii corifei ai melosului bizantin, printre care se numără, Ioan Glykis, Xenos Korones, Sfântul Ioan Koukouzel ș.a. Prin compozițiile lor muzicale, aceștia au reușit să imprime cântării bisericești o importanță și o valoare duhovnicească deosebită. În concepția acestor maeștri ai muzicii bizantine, cântarea bisericească trebuia să constituie echivalentul sau reflexul cântării cetelor îngerești, prin care aceștia Îl laudă neîncetat pe Dumnezeu. Cântarea bisericească primise această consacrare încă din secolul al VI-lea, prin Sfântul Pseudo-Dionisie Areopagitul, autorul cărții, *Despre ierarhia cerească* și prin Sfântul Maxim Mărturisitorul, în lucrarea sa *Mistagogia*, din vremea cărora cultul liturgic bizantin devine pe timp

imnurilor păstrate pe aceste rulouri. Primul autor de condace și cel mai cunoscut și prolific este cuviosul Roman Melodul (secolul VI). Informații suplimentare legate de structura condacului pot fi culese din următoarele lucrări: ***, *Dicționar de termeni muzicali*, București, Ed. Enciclopedică, 1984, p. 114; Ene BRANIȘTE, Ecaterina BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, Ed. Diecezană, 2001, p. 111. De asemenea, ***, *Dicționar de muzică bisericească românească, op. cit.*, pp. 163-164.

¹⁷ Canon derivă din grecescul κανών și înseamnă normă, regulă. Canoanele se cântă îndeosebi la slujba Utreniei, după psalmul 50 și sunt compuse din nouă ode. Fiecare odă este alcătuită din trei până la nouă tropare (strofe poetice), compuse după structura primului tropar, numit irmos sau catavasia, care servește ca model melodic-textual pentru celelalte strofe. Cele nouă ode ale Canoanelor stau în strânsă legătură cu vechile cântări biblice ale Vechiului și Noului Testament din care se inspiră. Canonul dezvoltă de obicei o temă unică, precum Învierea Domnului sau alte evenimente din viața Mântuitorului, a Maicii Domnului sau din viațile sfinților, cf. ***, *Dicționar de muzică bisericească românească*, București, Ed. Basilica, 2013, pp. 122-123.

ce trece, din ce în ce mai mult, un cult cântat.¹⁸ Astfel, cântarea, înțeleasă ca rugăciune neîncetată și jertfă de laudă, devine, în Biserică, modul cel mai propriu de mărturisire a credinței ortodoxe, a trăirilor și sentimentelor de admirație, de laudă și recunoștință aduse lui Dumnezeu.

Elemente teoretico-muzicale cu semnificație teologică

Este destul de limpede că învățătura patristică referitoare la zilele creației și la taina zilei a opta reprezintă fundamentul pe care se sprijină ciclul Octoihului, în care, pe parcursul a opt săptămâni, este recapitulată și transfigurată istoria. Putem interpreta perioada de opt săptămâni ca paradigma urcușului spiritual care pornește din Taina Învierii Domnului și se desăvârșește în Duminica a opta, care rămâne deschisă în eternitatea lui Dumnezeu. Această reluare continuă a ciclului Octoihului este doar o pregustare și o anticipare a veșniciei, care caută să ne acomodeze încă de pe acum cu realitatea transcendenței Împărăției lui Dumnezeu. * Un aspect interesant cu privire la prezența celor opt glasuri muzicale bizantine în cultul ortodox ar fi proveniența denumirilor notelor sau treptelor scării muzicale. În primul rând, avem o accepțiune alfabetică, potrivit căreia primele șapte litere ale alfabetului grecesc au stat la baza denumirii treptelor scării muzicale bizantine. O a doua accepțiune mai interesantă, ne arată că aceste note – PA – Vu – Ga – Di – Ke – Zo – NI – Pa – reprezintă primele silabe ale stihurilor unui text bizantin versificat în rimă poetico-liturgică, cu dublă valoare, hristologică și soteriologică, în care ni se prezintă pe scurt, după cum se poate observa din traducere, învățătura ortodoxă despre păcatul protopărinților noștri Adam și Eva, despre întruparea și venirea smerită în lume a Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, despre Jertfa, moartea și Învierea Sa, precum și despre chemarea noastră la viața cea veșnică din Împărăția Cerurilor, prin lucrarea Sa mântuitoare. Citind pe verticală acrostihul celor opt stihuri obținem denumirile enunțate mai sus.

¹⁸ Asupra originii și caracterului solemn al cântării ca funcție a cultului liturgic ortodox insistă părintele Alexander Schmemmann în studiul său, intitulat: *Introducere în teologia liturgică*, op. cit., pp. 251-251.

Πάλαι ἡμαρτεν Ἀδάμ, εμακρύνθη του Θεού.

Βουληθείς δ' ο Πλαστοργός, δούλου δέχεται μορφήν,

Γάλα πίνει εκ μητρός, εις μετάνοιαν καλεί,

Διδαχών σκορπίζει φως, θαύματα πολλά ποιεί,

Κεφαλὴν δ' εχθρού πατεί, νεκρωθείς και αναστάς,

Ζωοδότης ὢν Θεός, και εις μέλλουσιν ζωήν

Νηπενθή πιστούς καλεί, ὅπου πρῶτος εισελθών

Πάσαν ἔλαβεν ἀρχὴν παρὰ του Θεοῦ Πατρός.”¹⁹, ceea ce în traducere românească, înseamnă:

În vechime păcătuind Adam, s-a îndepărtat de Dumnezeu.

Chibzuind însă, Zămislitorul, chip de rob primește,

Lapte bea din maică, la pocăință cheamă,

Învățând, răspândește lumină, minuni multe săvârșește,

Iar capul vrăjmașului calcă, murind și înviind,

Dătător de viață, Dumnezeu fiind și la viața viitoare

Cea fără durere pe credincioși cheamă, unde, cel dintâi intrând,

Totul a luat început de la Dumnezeu Tatăl.²⁰

Ceea ce observăm și am dori să subliniem aici este faptul că arta muzicală bizantină stă în strânsă legătură cu teologia și spiritualitatea ortodoxă și poartă în sine aceste conotații și semnificații teologice²¹.

¹⁹ Δ. Γ. Παναγιωτοπούλου, *Θεωρία και πράξις της Βυζαντινής Εκκλησιαστικής Μουσικής*, Αθήναι, 1947, p. 3, *apud*, Pr. Petre MATEI, *Muzica bisericească bizantină de la origini până în prima jumătate a secolului al XX-lea în spațiul grecesc. Comparatie între muzica bisericească românească actuală și cea grecească*. Teză de doctorat, susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul din București, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicu MOLDOVEANU, iulie 2002, p. 76, în curs de publicare.

²⁰ Aduc pe această cale mulțumire Pr. Prof. Petre MATEI, fratele subsemnatului, pentru traducerea în limba română a textului prezentat.

²¹ Această viziune teologică este echivalentă celei din Biserica Apuseană, teologicul determinând și structurând liturgicul și întreaga viață creștină. Astfel, călugărul benedictin Guido din Arezzo (cca. 992-1050), inspirat de primele șase versuri ale unui imn închinat de Paulus Diaconus Sfântului Ioan Botezătorul, a realizat sistemul de solmizare bazat pe scara hexacordică (solfegiere) existent și astăzi în muzica bisericească și universală. Stihurile conțineau următorul text: *Ut queant laxis / Resonare fibris / Mira gestorum / Famuli tuorum / Solve polluti / Labi ireatum / Sancte Ioannes*. Traducerea apare astfel: „Ca să poată cânta cu libere coarde. Robii, minunile Faptelor tale. Dezleagă păcatul Buzei necurate. Sfinte Ioane”, *cf.* Prof. Univ. Dr. Dragoș Alexandrescu, *Teoria muzicii*, vol. I, Ed. Kitty, București, 1996, pp. 42-43. La sfârșitul sec. al XVI-lea, notația guidonică (silabică, pe portativ) a fost

Cântarea liturgică – doxologie și înălțare spirituală. Roadele trăirii creștine prin cântarea bisericească

Este evident faptul că, muzica Bisericii Ortodoxe poartă în sine o valoare teologico-dogmatică incontestabilă, ilustrând pe de o parte bogatul tezaur al Tradiției și vieții liturgice bisericești răsăritene, dezvoltat de-a lungul celor 2000 de ani de creștinism, iar pe de altă parte exprimând rugăciunea comunitară, prin care ne unim cu Dumnezeu și ne sfințim propria viață. Î nflăcărarea și bucuria simțirii lui Dumnezeu prin cântare l-au făcut pe unul dintre vrednicii ierarhi români de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea să afirme atât de frumos, că „muzica mișcă sufletul și-l înalță către Cel ce l-a creat...”²² Într-adevăr, cântarea este izvor de cunoaștere dumnezeiască fiindcă se adresează, în primul rând minții, prin care omul cunoaște adevărurile de credință despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui în raport cu lumea, dar și înălțare a inimii la Dumnezeu, fiindcă îl face pe om să se simtă atras de El și să dorească să se unescă cu El. Despre apropierea omului de Dumnezeu și despre simțirea prezenței Lui în timpul cântării ne vorbește magistral părintele profesor Dumitru Stăniloae: „Cântarea îndulcește cuvintele de rugăciune și de slăvire ale credincioșilor și deci și inima celor ce le rostesc. Prin aceasta face mai dulce chiar conținutul rostit în chip cântător și deci și Persoana al cărei nume este lăudat și rugat în chip melodios... Prin cântare, cel ce cântă trezește în sine o relație afectuoasă cu ceea ce formează obiectul cântării, mai bine-zis cântarea îl pune într-o relație

completată de către Anselm von Flandern cu nota **Si**, de la Sancte Ioannes, iar la 1645, Otto Gibelius a înlocuit pe **Ut** cu **Do**, pentru a fi mai sonor la solfegiere. Acest cântec a fost publicat și de Alan KENDALL, în lucrarea sa, intitulată: *Cronica muzicii clasice*, Ed. „Aquila”, Oradea, 2007, p. 13. Dar și în Biserica Ortodoxă există tradiția conform căreia Sfântul Prooroc Ioan Botezătorul este protectorul cântăreților, fapt ce reiese din al 12-lea condac al Acatistului alcătuit în cinstea lui: „Sfinte Botezătorule, dă dar dumnezeiesc din cer cântăreților tăi, că luminezi ca o făclie prealuminată pe cei credincioși și arzi pe cei ce nu cântă cinstitei tale biserici și lui Dumnezeu, Aliluia!”, în: *Acatistier*, EIBMBOR, București, 2006, p. 470. După cum se observă, învățătura aceasta aparține Tradiției comune bisericești dinainte de Marea Schismă de la 1054.

²² NIFON ARHIEREUL, *Carte de muzică bisericească pe psaltichie și pe note liniare*, tipărită în tipografiile Joseph Göbl (Gutenberg), a cărților bisericești și Carol Göbl, București, 1902, p. 97.

totală prin ființa întreagă cu ceea ce e cântat... Prin ea dăm un coeficient nemărginit admirației, măreției Lui, bunătății Lui care întrece cuvintele noastre simplu rostite, exprimăm inexprimabilul, apofaticul, dar și mulțumirea nețărnută față de El, pe care nu o putem exprima prin simple cuvinte.”²³ Însă, pentru ca o cântare să înalțe cu adevărat sufletul și să devină rugăciune curată ea trebuie să se nască dintr-o inimă curată. Despre scriitorii de cântări din vechime se știe că duceau o viață curată, în post și rugăciune continuă, că viețuiau departe de grijele lumii, că aveau simțământul umilinței și al smereniei și că arătau o mare iubire semenilor. Și fiindcă aceștia și-au pus viața în slujba cântării dumnezeiești, s-au curățit mai întâi pe ei înșiși de patimi și plăceri, s-au smerit și mai pe urmă au primit lumina Duhului Sfânt. Există și azi compozitori care compun muzică ortodoxă, ca rod al experienței lor duhovnicești și al întâlnirii binecuvântate cu mari părinți duhovnicești.²⁴ Cântarea aceasta, pe lângă faptul că mijlocește o cunoaștere mai înaltă despre Dumnezeu este dătătoare de bucurie și pace sfântă, conduce la smerenie și evlavie, este sfințitoare, dă putere credinței și întărește comuniunea dintre oameni. De aceea, ea se mai numește și „sfântă cântare”. Alături de aceste funcții, trebuie să mai menționăm faptul că muzica ortodoxă este în același timp sobră, solemnă și înălțătoare. Nu puține sunt situațiile când aceasta a provocat în inimile unor oameni simțământul convertirii la dreapta credință. Astfel, Fericitul Augustin avea să primească botezul creștin

²³ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, „Cântarea liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință”, în, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, ed. a II-a, București, EIBMBOR, 2004, pp. 688-689.

²⁴ În zilele noastre se vorbește tot mai mult despre creația muzicală bisericească a compozitorului estonian Arvo Pärt ca fiind una izvorâtă din strădania sa de a trăi conform cu învățăturile înalte ale părinților duhovnicești. Despre el se știe că a avut o strânsă prietenie cu starețul Sofronie de la Essex. Pentru el, muzica este: „mijlocul de a exprima ceea ce foarte adesea ochii n-au văzut și urechile n-au auzit: esența lucrurilor, frumusețea nesfârșită a fapturilor, prezența tainică și strălucitoare a lui Dumnezeu – slava lui orbitoare – la rădăcina și în inima creației. E de asemenea mijlocul de a ne exprima ceea ce e mai înainte de orice cuvânt și dincolo de acesta: atitudinea ființei în fața tainei dumnezeiești-omenești, starea sufletului în fața necuprinsului păcatului și a milei nesfârșite a lui Dumnezeu, suferința omului acestui sfârșit de veac, prada absurdului, vitezei și preaplinului modernității. Dor, pocăință, durere, dar și minunare, lucrare a harului și bucurie”, în, *Cântul inimii – puterea cuvântului și a muzicii*, București, Ed. Sofia, 2012, p. 55.

de la Sfântul Ambrozio al Mediolanului în urma ascultării cântării psalmilor. Despre acest moment avea să își amintească sfântul mai târziu, zicând: „Cât am plâns în imnurile și cantecele Tale, profund mișcat adânc de glasul Bisericii Tale, care răsunau plăcut! Acelea curgeau în urechile mele și adevărul se scurgea în inima mea și clocotea de aci simțirea evlaviei și curgeau lacrimile și mă simțeam bine cu ele.”²⁵ Istoria Bisericii a reținut printre altele momentul convertirii și creștinării rușilor după ritul ortodox, în urma experienței înălțătoare avute de trimișii cneazului Vladimir, în timpul liturghiei desfășurate la catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol.²⁶ Exemplele de acest gen pot continua. Cert este că oricât de mult s-ar vorbi despre cântarea ortodoxă, sub raport teoretic și estetic, ea rămâne întâi de toate o mare podoabă a vieții și spiritualității Bisericii și componenta de bază a cultului ortodox.

Precum în cer, așa și pe pământ – o singură cântare a îngerilor și a oamenilor

Textul Sfintei Liturghii ne dă mărturie clară despre cântarea comună a oamenilor și a îngerilor în timpul acestei dumnezeiești slujiri. Conform învățaturii ortodoxe, Sfânta Liturghie desfășurată în biserică este icoana Liturghiei cerești pe care o aduc îngerii în ceruri. Teologul rus Paul Evdochimov sublinia faptul că: „Liturghia și-a construit cadrul: Templul ca podoabă arhitecturală, formele și culorile, poezia și cântul; ansamblul instrumentelor sale se adresează ființei umane ca entitate. Prin înălțimea sa, momentul liturgic cere sobrietate, măsură, gust artistic. De aceea, liturghia cerească de care vorbește Apocalipsa lămurește și structurează liturghia pământească, oferindu-i tonalitatea

²⁵ FERICITUL AUGUSTIN, *Confessiones (Mărturisiri)*, IX, 6, 14, trad. și note de Nicolae BARBU, introd. și note de Ioan Rămureanu, București, EIBMBOR, ² 1994, p. 262.

²⁶ Solii cneazului Vladimir, ajungând la Constantinopol și participând la liturghia din catedrala Sfânta Sofia au fost copleșiți de frumusețea ceremonialului liturgic și a cântării bizantine; astfel că, la întoarcere au relatat cele petrecute cu ei, cum că, deși se aflau pe pământ au avut impresia că se trăiesc în ceruri.

O astfel de întoarcere la Dumnezeu, prin puterea cuvântului și a muzicii ne amintește și de poetul francez Paul Claudel, care ascultând lucrarea *Magnificat* cântată de corul de copii de la catedrala Notre Dame din Paris, din cadrul slujbei sărbătorii Crăciunului anului 1886, exclamă: „En un instant mon coeur fut touché et je crus...”

de icoană a celor cerești. Ea definește arta sacră printr-un criteriu sigur: participarea la misterul liturgic.”²⁷ Așadar, dacă liturghia cerească este modelul celei pământești, înseamnă că muzica îngerilor, prin care ei aduc slavă neîncetat lui Dumnezeu este modelul cântării oamenilor, în Biserică. Prin urmare, jertfa noastră de laudă are o consacrare în ordinea cerească. De altfel, întreaga slujire sfințitoare a oamenilor pe pământ este dublată și susținută de slujirea cerească a îngerilor. Sfânta Liturghie a fost denumită cerul pe pământ, dar și realitatea în care noi pământenii, prin lucrarea Duhului Sfânt ne simțim ca în ceruri. Ea poate fi asemănată cu *rugul aprins* de la muntele Horeb (Ieșire cap. 3) care ardea și nu se mistuia, pentru faptul că credincioșii se găsesc, în biserică, sub ploaia de har și în văpaia de foc a Duhului Sfânt care îi purifică, îi sfințește și îi îndumnezeiește. Slujbele Bisericii, prin *dimensiunea lor doxologică* sunt menite să ne acomodeze din ce în ce mai mult cu realitatea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu, în care toți cei care vor primi darul mântuirii vor înălța „cântare de biruință lui Dumnezeu” împreună cu îngerii. Astfel, în împărăția veșnică, îndeletnicirea îngerilor – doxologia – va deveni însăși îndeletnicirea oamenilor. În cadrul rânduiei Sfintei Liturghii, trei sunt momentele care fac referire la împreună-cântarea oamenilor și a îngerilor. La vremea Vohodului Mic, când preotul iese cu Sfânta Evanghelie, acesta rostește în taină următoarea rugăciune: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților Tăi îngeri care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta.”²⁸ Al doilea moment, în care vedem că îngerii cântă cu oamenii întreită-cântare se află în timpul cântării heruvimilor: „Noi care pe heruvimi, cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi, întreit sfântă cântare aducem...”²⁹ Închipuim pe heruvimi fiindcă avem în comun cu ei *cântarea doxologică*. În aceasta constă similitudinea dintre oameni și îngeri. Deci, „prezența îngerilor

²⁷ Paul EVDOCHIMOV, *Artă Icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigorie Moga, Petru Moga, București, Ed. Meridiane, 1992, p. 31.

²⁸ *Liturghier...*, p. 140.

²⁹ *Liturghier...*, p. 159.

în Liturghie este o participare efectivă la dinamica Împărăției Cerurilor.”³⁰ Acest moment se încheie, după Vohodul Mare cu jubilația *Aliluia*, în traducere, *lăudați pe Domnul*. Pentru care motiv Îl laudăm pe Domnul? Pentru faptele Sale dumnezeiești, pentru armonia și ordinea creației Sale și pentru măreția lucrării Sale mântuitoare împărtășită nouă prin Iisus Hristos, Fiul Său. Cântarea noastră vrea să exprime mirarea, minunarea și bucuria în prezența lui Dumnezeu. Referindu-se la acest aspect al slujirii îngerilor, Andrei Pleșu afirmă: „Ei sunt martori ai începutului, așa cum vor fi și martori ai sfârșitului. Iar simțământul dominant al martorului, al celui care stă în preajma Creatorului în timp ce acesta lucrează, este euforia, încântarea, dansul... Cântarea lor nu este însă doar expresia bucuriei, comentariul grațios al reușitei divine. Ea este totodată o formă de cunoaștere.”³¹ Mitropolitul Bartolomeu Anania arăta într-o lucrare a sa că, „lauda Creatorului nu e altceva decât bucuria de a fi a creaturii.”³² Așadar, îngerii Îl laudă pe Creator pentru frumusețea și perfecțiunea operei Sale – creația, iar totodată aceasta îmbracă și forma unei cunoașteri a lui Dumnezeu.³³ Din punct de vedere tipiconal, imnul heruvimilor este prima cântare a ultimei părți a Sfintei Liturghii, Liturghia credincioșilor, adică a celor botezați care se pot împărtăși cu Sfintele Taine, Trupul și Sângele Domnului. Această cântare ne cheamă să renunțăm întru totul la grijile pământești, fiindcă de acum ne aflăm pe o altă treaptă a urcușului duhovnicesc; ne apropiem de tronul lui Dumnezeu, de momentul mărturisirii credinței și al epiclezei ca martori ai jertfei și învierii lui Hristos, moment pe care îl pot experia doar cei curați și pregătiți. Al treilea moment al Liturghiei, din care reiese că mireni laudă prin cântare pe Dumnezeu împreună cu îngerii

³⁰ BARTOLOMEU ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, *Cartea deschisă a Împărăției* – o însoțire liturgică pentru preoți și mireni, București, EIBMBOR, 2005, p. 159.

³¹ Andrei PLEȘU, *Despre îngeri* ², București, Ed. Humanitas, 2012.

³² Andrei PLEȘU, *Despre îngeri*, p. 99.

³³ Dionisie Pseudo-Areopagitul se referă la cântarea îngerilor, înțeleasă ca formă a cunoașterii lucrurilor dumnezeiești și a recunoștinței, astfel: „...De aceea, conținutul strigătului lor, ce nu amuțește niciodată, arată, socotesc, știința și înțelegerea lor cea veșnică și neschimbată în privința lucrurilor dumnezeiești – (știință) unită cu atenția și mulțumirea cea mai înaltă.”, în, *Ierarhia cerească și ierarhia bisericească*, trad. și studiu introductiv de Cicerone IORDĂCHESCU, postfață de Ștefan Afloarei, Institutul European, Iași, 1994, p. 109.

este plasat înainte de cuvintele de instituire a Sfintei Euharistii și redat în cuvintele ecfonisului: „Cântarea de biruință, cântând, strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot...”³⁴ Textul acesta face trimitere la două revelații biblice. Despre prima ne vorbește profetul Isaia, în cartea sa, în cap. 6, 3, iar despre a doua ne vorbește Sf. Ev. Ioan, în cartea Apocalipsei, în cap. 4, 8. Trisaghion-ul de mai sus este o încorporare în textul Sfintei Liturghii a cântării neîncetate a cetelor îngerești auzite de cei doi oameni aleși ai lui Dumnezeu. Dacă Liturghia este slujirea supremă a Bisericii pe pământ, înseamnă că tot aceasta va fi și în eternitatea Împărăției Cerurilor. În realitatea acestei împărății veșnice, cei care vor primi darul mântuirii nu-L vor mai lăuda pe Dumnezeu printr-o cântare ce imită cântarea îngerilor, ci, cele două coruri, al îngerilor și al oamenilor se vor uni într-unul singur, conform învățaturii Sfântului Grigorie de Nyssa: „Căci unirea firii îngerești cu cea omenească, atunci când firea omenească se întoarce la destinația ei primordială, va alcătui acel glas dulce de mulțumire, prin acordul celor două firi. Și una prin cealaltă și una cu cealaltă vor cânta neconținut un imn lui Dumnezeu, pentru iubirea lui de oameni.”³⁵

Concluzii

Cântarea, deținând o pondere foarte ridicată în cadrul cultului ortodox este sufletul rugăciunii Bisericii Ortodoxe. Sinteză a cuvintelor sfinte cu muzica, ea face cunoscută învățătura dumnezeiască într-o formă accesibilă. Aceasta este cea mai înălțătoare formă de rugăciune. Prin intermediul armoniilor plăcute, cântarea bisericească străbate ființa omului și-i transmite fiorii sfințeniei. Tot prin cântare, cuvântul sfânt revelat de Dumnezeu este pe deplin valorizat în cadrul slujbelor liturgice. De aceea, cântarea poate fi definită ca *expresia cea mai vie și mai dinamică a vieții liturgice ortodoxe*. Având valoare teologică, ea nu are doar rolul de a instrui mintea sau intelectul (de a oferi

³⁴ *Liturghier...*, p. 173.

³⁵ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La titlurile psalmilor*, în: *Scrieri II. Scrieri exegetice, dogmatic-polemice și morale*, trad. și note de Teodor Bodogae, București, EIBMBOR, 1998 (PSB 30), p. 161.

cunoștințe teologice despre Dumnezeu), ci și de a sfinți inima și de a-l înălța pe om la Dumnezeu. Ea ne face cunoscută credința ortodoxă, împodobește cultul ortodox și este, în același timp un mijloc eficient de mărturisire și de apărare a drepte credinței. Temeiul cântării liturgice îl constituie cântarea cetelor îngerilor care se bucură, dănuiesc și tresaltă, cântându-și dorul copleșitor după Dumnezeu. Într-adevăr, fiind inspirată de Dumnezeu și operă a marilor Părinți și imnografi ai Bisericii, cântarea liturgică a fost constituită ca imitație a cântării îngerilor din ceruri, prin care aceștia aduc doxologie lui Dumnezeu. De fapt, scopul cel mai înalt al cântării în Biserică este de acela de a ne călăuzi în credință și de a ne înălța în rugăciune spre a simți comuniunea cu Dumnezeu. În consecință, Biserica trebuie privită ca o corabie, în care ne aflăm și călătorim spre întâlnirea cea mare cu Creatorul și Mântuitorul nostru; Liturghia și întreg cultul ortodox reprezintă urcușul de lumină dumnezeiască pe care ne mișcăm, iar cântarea sfântă este însoțitoarea căutărilor noastre, prin care ne exprimăm sentimentele sfinte, rugile curate și dorurile după Dumnezeu.

200 de ani de la Reforma Chrisantică

Pr. Asist. dr. Alexandru Dumitrescu Marius
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București

Premisele reformei

Ceea ce numim acum *reforma chrisantică* se referă la schimbarea semiografiei muzicii bizantine la începutul secolului al XIX-lea, lucrare care generează și astăzi vii dezbateri în rândul celor care studiază această artă.

Caracterul muzicii dinainte de acest moment este unul stenografic, numit și sinoptic, care cuprindea în anumite grupuri de semne (numite semnele mari; semnele cheironomice) formule melodice extinse. Tălmăcirea acestui sistem de notație, transmis mai ales prin tradiția orală, numit și exighisire este definit de Gr. Stathis: „Exighisirea vechii semiografii bizantine înseamnă transcrierea și cântarea integrală a melosului ce se află pe o parte în semnele fonetice – ascendente sau descendente – și, pe de altă parte în semnele afone, sau cum mai sunt numite, în marile semne cheironomice sau marile ipostasuri”¹.

Preocupările pentru exighisirea cântărilor apar încă de la începutul secolului al XVI-lea, dar ele se concretizează mai ales în secolul al XVIII-lea care constituie trecerea spre noua semiografie. Resorturile necesității de interpretare a melosului cuprinde și alte motivații.” Secolul al XVIII-lea este unul care reclamă disfuncționalități la nivelul

¹ Nicolae GHEORGHITĂ, *Chinonicul duminical în perioada post-bizantină (1453-1821) liturgică și muzică*, Editura Muzicală, București, 2007, p. 107.

pedagogiei și didacticii muzicale. Documentele vremii mărturisesc despre dificultățile învățării notației și, implicit, a acestei arte.² Lucrul acesta a determinat pe unii compozitori să încerce a soluționa notarea melosului bizantin printr-o altă semiografie.”³ Petru Efesiu, consemnează acest lucru în prefața *Anastasimatarului*: „Că învățarea acestei frumoase și armonioase arte era până la un timp obositoare și cerea mult timp, o știu din propria lor experiență toți care se ocupau cu învățarea ei, fiindcă abia după mulți ani de zile și după multe osteneli puteau să învețe numai ceea ce li s-a predat, din cauză că lipseau regulile necesare în această artă”.⁴

Etapela acestei perioade sunt marcate de Balasie Preotul, de Ioan din Trapezunt și de urmașii lor, Daniil Protopsaltul și mai ales Petru Peloponesiul al cărui sistem analitic „constituie untimul mare efort în încercarea de transcriere a muzicii bizantine într-un limbaj apropiat de cel al noii metode”.⁵ El a cultivat stilul syntomon preluat de ucenicii săi Iacov Protopsaltul, Gheorghe Cretanul și Petru Vizantie, iar apoi desăvârșit de cei trei mari dascăli din Constantinopol.

Macarie Ieromonahul sintetizează lucrarea acestora în interiorul tradiției: „Ioan și Daniil Protopsaltii sfintei bisericii cei mari au arătat drumul scrierii mai subțire ... și de la acești doi au început a se deosebi cântările cele vechi de cele noao. Întru toate și ei ... au păzit pre cele vechi ca lumina ochiului ... Apoi Petru Lambadarie Peloponisitu mai îndemânatec au arătat drumul scrierii, au înmulțit cântările cele noao și deosebirea de cele vechi a prisosit foarte”⁶.

² De asemenea se remarcă o disfuncționalitate și la nivel teoretic: „problema vechilor moduri ale muzicii bizantine este una dintre cele mai obscure ale teoriei muzicale. Toate vechile manuscrise de teoria muzicală bizantină nu o tratează, astfel încât s-a ajuns ca între teorie și arta vie să existe de cele mai multe ori o mare diferență, pentru că muzica a evoluat iar propediile au rămas fixe, înțepenite...”, Sebastian BARBU-BUCUR, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României*, Editura Muzicală, București, 1989, p. 81.

³ Nicolae GHEORGHÎĂ, *Chinonicul duminical...*, p. 43.

⁴ Petru EFESIU, „Prefață” la *Noul Anastasimatar*, București, 1820, f.5, apud Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, tom.III (1809-1830), București, 1912-1936, p. 352.

⁵ Nicolae GHEORGHÎĂ, *Chinonicul duminical...*, p. 109.

⁶ MACARIE IEROMONAHUL, „Inainte cuvântare către cântărețul român”, *Irmologhion*, Viena 1823, apud: Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, Dan SIMONESCU, *Bibliografia românească...*, p.421.

„Momentul” reformei

Anul 1814 este socotit ca începutul aplicării acestei reforme prin desemnarea a trei dascăli pentru reformarea sistemului de notație și prin înființarea unei școli de psaltichie la Constantinopol. Cei trei reprezentanți sunt: Chrisant de Madyt⁷, Hurmuz Hartofilax⁸ și Grigore Levitul (Protopsaltul)⁹, care au predat noul sistem la școala din Constantinopol. Școala avea să fie susținută și de domnitorul muntean Ioan Gheorghe Caragea, la cererea eforilor ei, și chiar a Patriarhului de Constantinopol. La 15 mai 1816 domnitorul dă un pitac prin care orânduiește Epitropi ai aceste școli pe Episcopul de Argeș și pe doi boieri, Ioan Moscu și Polizache Dimitriu: „ca să aveți îngrijire și priveghere spre a se afla totdeauna în bună ființă și a fi în bună stare și orânduială, spre a putea cunoaște rodurile sale”¹⁰.

Numele reformei este dat după Chrisant de Madyt, cel care este considerat teoreticianul noii metode prin alcătuirea și tipărirea a două lucrări teoretice: *Εισαγωγή εις θεωρητικὸν καὶ πρακτικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς* (*Introducere în teoria și practica muzicii bisericești*), Paris, 1821 și *Θεωρητικὸν μέγα τῆς μουσικῆς*, Trieste, 1832¹¹.

Prin lucrarea lor, cei trei dascăli „au alcătuit această noao sistimă, îngrădind-o în nestrămutate canoane și înlesnind-o întru toate chipurile înființării, și filosoficește cuprinzând-o pe aceasta în epistimi. Prefăcând și toate cărțile pe această sistimă atât a celor dintîi sfinți părinți, precum și a tuturor celor vechi și noi dascăli, întru nimic stricând

⁷ S-a născut în anul 1770, la Madytul Helespontului din Chersonul Turciei. Arhiman-drit și profesor la Academia Patriarhiei din Constantinopol, unde a predat un timp teoria psaltichiei. După 1820 a fost ales mitropolit de Durazzo sau Dyrrachium în Iliric, apoi, în 1833, la Smyrna, iar în 1847 la Prusa (Brusa în Asia Mică). A murit în anul 1846; apud: Pr. Prof. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica, București, 2010, p. 66.

⁸ Originar din Halchi, ucenic al lui Iacov Protopsaltul și Gheorghe Cretanul, a predat la școala de psaltichie din Constantinopol. În 1819 este numit Hartofilax (păstrătorul cărților – probabil bibliotecar) la catedrala Sf. Sofia. După desființarea școlii, în 1821, a întemeiat o tipografie de muzică psaltică. A murit în anul 1840 la Halchi; apud: Pr. Prof. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii...*, p.67.

⁹ A fost lampadar la catedrala Patriarhiei din Constantinopol și profesor de cântări (partea practică) la aceeași școală cu Chrisant. Din 1819 a fost numit protopsalt. A murit în anul 1822; apud: Pr. Prof. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii...*, p.67.

¹⁰ V.A. URECHIA, *Istoria Școalelor*, vol. IV, București, 1901, p. 202, nota 4.

¹¹ A fost retipărit în ediție critică de Gheorghios N. Konstantinos, la Editura Sfintei Mănăstiri Vatoped din Muntele Athos, 2007.

melosul, atât a celor vechi precum și a celor noi”.¹² Principalii traducători sau exghisitori (numiți și *transcriitori*) ai repertoriului bisericesc în noua grafie sunt Hurmuz Hartofilax și Grigorie Protopsaltul.

Așadar, reforma reprezintă nu numai reformarea semiografiei și stabilirea reperelor teoretice, ci și aplicarea ei atât prin predarea și instruirea în noua școală, cât mai ales prin transcrierea întregului repertoriu din vechea grafie, prin preluarea tradiției bizantine. Astfel, momentul reformei se dovedește a fi o lucrare de reorganizare a muzicii în interiorul tradiției și de adaptare la cerințele timpului.

Reforma în spațiul românesc

Precursori

Reforma semiografiei muzicale în spațiul românesc avea să urmeze pași asemănători cu cea din spațiul grecesc, dar cu un specific ce va defini modul de introducere a *noii sisteme* în Țările Române.

Dintre puținii ostenitori în domeniul muzicii bisericești rămași cunoscuți prin operele lor, un loc de seamă îl ocupă **Mihalache Moldoveanu**¹³. Acesta, pe lângă alte cântări în greacă și în română, a scris în anul 1767 un *Anastasimatar* integral în limba română, în vechea semiografie, înscriindu-se cu acesta pe linia reformatorilor, prin preluarea „noului stil” constantinopolitan de la mijlocul secolului al XIX-lea. Ca ucenic al lui Petru Lampadarie, scrie anastasimatarul maestrului său într-o variantă mai dezvoltată, completă, direct în limba română, asociind astfel demersul de înnoire a muzicii cu lucrarea de „românire” a cântărilor. Noul stil syntomon a fost promovat de Mihalache prin activitatea sa didactică fiind numit în anul 1767 prin ordin

¹² MACARIE IEROMONAHUL, „Prefață” la *Irmologhion*, apud: Ioan BIANU, Nerva HODOȘ, Dan SIMONESCU, *Bibliografia românească...*, p.421; vezi și Anton Pann, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești*, București, 1845, p. XXXII: „Apoi Grigorie Protopsalt, Hurmuz Hartofilax și Hrisant, care acum este mitropolit de Prusa; acești trei fiind desăvârșiți în sistema muzicii cei vechi...s-au apucat împreună și au reformat sistema muzicii tot cu semnele vrchi care se afla, lepădând numai cele de prisos și adăugând cele de lipsă, au într-adus metoda cel nou; și tălmăcind toate cântările dascălilor vechi, a scris și fiecare mai multe poeme originale pe care dimpreună cu celelalte le-au dat la lumină tipărintu-le, și le avem și noi românite”, apud Nicolae Gheorghită, *Chinonicul duminical...*, p.110, nota 182.

¹³ Vezi Sebastian BARBU-BUCUR, *Mihalache Moldovlahu, compozitor de muzică bizantină și precursor al reformei chrisantice – sec. XVIII*, Editura Muzicală, București, 2008;

domnesc de către Mihail Șuțu, „dascăl musicos” la școala Națională de la Sfântul Sava, apoi profesor de psaltichie la școala de pe lângă metocul Episcopiei Râmnicului și iarăși la Școala Națională. *Anastasimatarul* său prefigurează reforma în mai multe direcții:

1. Completează repertoriul anastasimatarului, lucrare împlinită în anastasimatarele grecești, după reformă, de către cei trei transcriitori;
2. Pe lângă stilul syntomon, adoptat în timpul în care acesta se plămădea la Constantinopol, din punct de vedere al structurilor melodice, Mihalache urmează același demers inovator. Glasul I este complet restructurat față de cel de la Bizanț și de la Athos, petrecându-se în ultimele patru-cinci decenii ale secolului al XVIII-lea o mutație a melodiei din ke în pa, cu o structură melodico-cadențială înnoită.¹⁴
3. Notația folosită se apropie atât de mult de cea al zilelor noastre, încât, dacă n-ar fi datat, am putea crede că el a fost scris după reforma muzicii psaltice.¹⁵

O altă personalitate mai puțin cunoscută a muzicii psaltice românești este **Iosif Monahul** de la Mănăstirea Neamț. El conduce școala de cântări din mănăstire în timpul stăreției Sf. Paisie Velicicovschi, lăsând mai mute cântări în limba greacă și română. Stilul impus de Iosif este cel syntomon, care prefigurează reforma anticipând lucrarea celor trei reformatori. Cea mai cunoscută lucrare a sa o reprezintă *Anixandarele*, care au fost transcrise în „noua sistimă” de ucenicul său Visarion Duhovnicul.

Aplicarea Reformei în Țările Române

Petru Manuil Efesiu¹⁶

Reforma celor trei dascăli s-a răspândit în scurt timp, ajungând și în Țările Române. Principalul artizan al acestei lucrări este **Petru Manuil Efesiu**, care și-a însușit noul sistem la școala din Constantinopol și a venit în anul 1816 la București. Aici „...a fost primit cu dra-

¹⁴ Sebastian BARBU-BUCUR, *Mihalache Moldovlahu...*, p.21.

¹⁵ Sebastian BARBU-BUCUR, *Mihalache Moldovlahu...*, p. 39.

¹⁶ Petru Efesiu († 1840) a fost elev al lui Gheorghe Cretanul. A învățat noul sistem de notație (Noua Sistimă) la Școala Patriarhală de Muzică, deschisă în 1815 la Constantinopol.

goste de cei mai aleși boieri ai patriei noastre...”¹⁷. Încă din anul sosirii a răspândit lucrarea celor trei reformatori. Lucrarea sa se va concretiza prin deschiderea de către Ioan Constatntin Caragea a unei școli de muzică la biserica Sf. Nicolae Șelari prin pitacul din 16 iunie 1817. Efor al școlii este numit vornicul Grigore Băleanu. La această școală au învățat Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Panaiot Enghiurliu, Costache Chiosea, cei care vor aplica noua semiografie în Țările Române. Pe lângă școala de muzică, Petru Efesiu rămâne în istorie și prin tipărirea primelor cărți cu notație muzicală, în anul 1820, la București: *Νέον Αναστασιματάριον* (*Noul Anastasimatar*) și *Σύντομον Δοξαστάριον* (*Doxastarul pe scurt*). În prefața Anastasimatarului, după ce vorbește despre reforma semiografiei de către cei trei dascăli, pe care o consideră o reorganizare și redefinire pe principii teoretice clare, arată lucrarea sa ca o continuare firească și necesară a reformei: „Rămânea încă ceva, lucrul cel mai necesar pentru desăvârșita înlesnire a învățării acestei arte și anume: să se înmulțească prin tipar cărțile de muzică pentru folosul comun al neamului. Căci mulți din conaționalii noștri dorind să învețe arta muzicii, dar neputând să continue până la sfârșit copierea (...) rămân cu jumătate învățatură și neisprăviți în cunoștințele muzicii neavând cărțile necesare ca să învețe ușor”.¹⁸ Încă din 1817 a început lucrarea de tipărire prin turnarea caracterelor muzicale psaltice de către aurarul Serafim Cristodulo, având sprijinul material al Vornicului Grigore Băleanu. Petru Efesiu preia repertoriul noului stil impus de versiunea anastasimatarului syntomon al lui Petru Lampadarie, completat de cei trei dascăli constantinopolitani.

Petru Efesiu „deși a fost străin și nu se gândea când lucra decât la iubitorii de muzică patrioți, cu toate acestea poate sta cu cinste în șirul bărbatilor greci care ne-au adus foloase. Prin el s-a răspândit la noi noua notație muzicală, pri el s-a inventat tiparul de psaltichie...”¹⁹.

¹⁷ A. PANN, *Bazul teoretic...*

¹⁸ Petru EFESIU, *Prefață* la *Noul Anastasimatar*, București, 1820, f.5, apud Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia românească ...*, p. 352.

¹⁹ Nicolae M. POPESCU, *Viața și activitatea dascălului de cântări Macarie Ieromonahul*, București, 1908, p.19, apud: Pr. Prof. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii...*, p. 69.

Macarie Ieromonahul

Aplicarea și răspândirea Reformei în Țările Române a constituit un proces îndelungat și a reprezentat o premiză importantă pentru desăvârșirea procesului de „românire” a cântărilor. Personalitățile marcante ale acestui proces îl au în frunte pe **Macarie Ieromonahul**. Cunoscut încă din 1814-1815 ca dascăl de cântări, fiind înzestrat cu „sciința cântărilor”, solicitat să predea la unele școli de muzică care au funcționat temporar, el a frecventat, din 1817, cursurile școlii de la Sf. Nicolae Șelari însușindu-și semiografia noului sistem care se dovedea mai bine construit, mai limpede, și mai ușor de înțeles.

Consacrarea și recunoașterea sa profesională vine în anul 1819 când este numit profesor și conducător al Școlii de muzică „pe graiul limbii noastre”, înființată de Mitropolitul Dionisie Lupu în cadrul Mitropoliei. De asemenea, i se încredințează răspunderea traducerii în limba română a cântărilor bisericești necesare pregătirii cântăreților în școală: „Deci prea-o sfinția sa știindu-mă pe mine smeritul între ieromonahi desăvârșit în cea veche și în cea noao musichie, îndestulat de a preface toate cărțile sistimii pre limba patriei, și cu înfierbântată râvnă de a lucra și a mă strădui spre folosul și podoaba neamului, ca unul ce și pe sistima veche nu puține cărți am prefăcut și cântări am alcătuit, chemându-mă mi-au poruncit ca toate cărțile de psaltichie ale sistimii cei noao să le prefac românește și să le paradosesc, sistisindu-mi și școală de musichie românească”²⁰. Comisia de traducători ai cântărilor cuprindea și pe Anton Pann și pe Panaiot Enghiuliu, dar acesta nu a funcționat, continuând fiecare lucrarea pe cont propriu.

Aplicarea reformei concomitent cu românirea se face temeinic și sistematic – în ciuda contextului istoric neprielnic – întrucât tălmăcierea și predarea cântărilor a beneficiat de materialele didactice necesare prin intermediul tiparului: „Însă la această școală privind eu trebuința care au ucenicii de cărți și neîntâmpinarea prescrierii, pentru ca cu statornicie și vecinic să se facă acest lucru folositor și de Dumnezeu plăcut, am cerut voie ca să le și tipăresc...”²¹.

²⁰ MACARIE IEROMONAHUL, *Înainte cuvântare...*, apud Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia românească...*, p.419-420.

²¹ MACARIE IEROMONAHUL, *Înainte cuvântare ...*, apud Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia românească...*, 420

Cele trei cărți tipărite de Macarie în 1823 la Viena, rodul muncii lui de mai mulți ani, urmează o succesiune firească în ordin pedagogic și didactic. Mai întâi, Macarie stabilește principiile teoretice ale noii notații muzicale prin publicarea *Teoreticonului*. Acesta este alcătuit după Chrisant de Madyt, reprezentând suportul teoretic al aplicării reformei. *Anastasimatarul*, a doua carte tipărită, reprezintă continuarea firească, fiind prima carte de cântări în care se aplică principiile teoretice, în legătură cu utilizarea sa în practica liturgică. Versiunea melodică este preluată după Petru Lampadarie, trecută prin filtrul lui Petru Efesiu. A treia carte, *Irmologhionul*, tradus după Petru Lampadarie, îmbogățește repertoriul în ordinea firească a utilizării cântărilor în strană. Macarie a mai tipărit un volum în 1827, *Tomul al doilea al Antologiei*, care cuprinde cântări ale utreniei, și în 1836, *Prohodul Domnului*. Pe lângă cântările tipărite, Macarie a tradus și a compus aproape toate cântările necesare stranei, care au rămas în mare parte în manuscris.

În anul 1825 au fost înființate școli de cântăreți în orașele reședință de județ, Macarie fiind numit „epistat”, al acestora. Momentul este considerat de Gheorghe Ionescu „începutul organizat al învățământului muzical în Țara Românească”, școlile având spații proprii, profesori bine pregătiți, manuale tipărite, un sistem de predare și autoritatea incontestabilă a lui Macarie Ieromonahul.²²

Lucrarea lui Macarie trece și în Moldova²³ unde ajunge în anul 1829, sub oblăduirea Mitropolitului Veniamin Costache. Între anii 1831-1833, Macarie a viețuit în Mănăstirea Neamț unde a fost conducător și dascăl de cântări al școlii de cântăreți.²⁴ Din această perioadă se păstrează mai multe manuscrise ale sale.

Anton Pann

Contribuția lui Anton Pann la aplicarea reformei în Țările Române consfințește desăvârșirea românirii cântărilor bisericești. Cooptarea în anul 1819 în comisia de tălmăcitori în limba patriei arată recunoșterea

²² Apud Vasile VASILE, *Istoria Muzicii bizantine și evoluția ei în spiritualitatea românească*, București, 1997, p. 98.

²³ Aplicarea noii semiografii în Moldova este anterioară venirii lui Macarie, poate chiar concomitent cu aplicarea ei în Țara Românească. Este cunoscut Ms. rom. 3810 de la Biblioteca Academiei Române care cuprinde cântări scrise în Moldova, în noua grafie la anul 1819.

²⁴ Gheorghe C. IONESCU, *Muzica bizantină în România*, București, 2003, p. 89;

pregătirii sale, fiind mai tânăr decât Macarie Ieromonahul. Peregrinările prin mai multe locuri îl găsesc de fiecare dată în ipostaza de cântăreț bisericesc sau dascăl de cântări, arătând preocuparea sa permanentă pentru muzica bisericească. Deși nu a putut colabora cu Macarie Ieromonahul, în paralel cu acesta tălmăcește și apoi tipărește toate cântările necesare stranei, unele în mai multe ediții.

Reperle aplicării noii metode sunt circumscrise de munca pentru românirea cântărilor în plan teoretic, pedagogic, tipografic.

Rodul activității didactice, în principal de la Seminarul Mitropoliei din București, între 1842-1854, îl reprezintă *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau gramatica melodică*, tipărit în 1845. Este cea dintâi lucrare teoretică tipărită de Anton Pann, la 22 de ani după *Teoreticonul* lui Macarie, și constituie principalul reper teoretic al muzicii bisericești în „noua sistimă” în limba română. Sursele sunt în număr de trei: *Marele teoreticon* al lui Chrisant de Madyt, din 1832 de la Trieste, o lucrare a lui Theodor Fokeos, tipărită în 1842 la Constantinopol, și *Teoreticonul* părintelui Macarie. Anton Pann a preluat de la Chrisant structura cărții, iar de la Fokeos, metoda de expunere. Metoda este cea maeutică (socratică), pe tiparul întrebare – răspuns.²⁵

În 1847 Anton Pann tipărește *Prescurtare din Bazul muzicii bisericești și din Anastasimatar*, o lucrare cu pronunțat caracter didactic, inaugurând un model de volum didactic pe care-l vom întâlni la principalii autori din centrele muzicale din țară aproape un secol.

În plan tipografic, după ce a lucrat în tipografia lui Petru Efesiu, Anton Pann și-a făcut propria tipografie, unde a tipărit vasta sa lucrare în 14 volume.²⁶

Elev al lui Dionisie Fotino, Anton Pann a tradus în principal cântările acestuia, împrumutând de la el pricipiile estetice pe care aplicat, continuând lucrarea reformatoare a muzicii bisericești: „Douăzeci și cinci de ani sînt de când am luat în mână condeiul tălmăcirii cântărilor bisericești și lucrarea cea de totd’auna, scrierea și prescrierea, predarea lecțiilor și întrebuițarea lor în bisericile de prin Politii și Chinovii, mi-a dat pricină ca să le fac de mai multe ori”; am băgat de

²⁵ Pr. Dr. Zaharia MATEI, *Profesorul, Protopsaltul și compozitorul Anton Pann*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 207.

²⁶ Pr. Prof. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii*, p. 80.

seamă că unele cântări în melodie papadică și stihirică venea foarte lungi și eram silit pe când le cântam ca să le scurtez și să le taiu deodată la locuri nepotrivite, unde melodia trebuia să rămâie ca atârnată și ciontită fără gust; și așa fiind și îndemnat de mulți, lungirile ce se făcea peste măsură, le-am scurtat în scrierile mele, fără să se bage de seamă. Figurile ecsterne iarăși, ce cu totul să asămăna cu cele asiatice și aducea greutate auditorilor le-am curățit și le-am adus în cea mai apropiată melodie bisericească păzind drumul și ifosul vechilor Sfânt Munteni, și mai vârtos al Patrii; cu un cuvânt, cântările sunt tot aceleași, melodia tot aceea, n'am adăogat nici o figură în parte'mi, ci ca o albină umblând în mulțimea poemelor am cules pe cele mai plăcute și obicinuie Bisericii noastre".²⁷

Dimitrie Suceveanu

Reprezentant al românirii și aplicării reformei în Moldova, Dimitrie Suceveanu se alătură lui Macarie Ieromonahul și Anton Pann deși a fost mai tânăr decât aceștia. Cei mai mulți cercetători fixează anul nașterii sale în anul în care Petru Efesiu venea la București, aducând *noua sistimă* la români. Alăturarea sa celor doi mari corifei amintiți se datorează activității remarcabile în plan tipografic, contribuind decisiv la formarea unui repertoriu românesc în noua grafie, în limba română.

A reeditat în anul 1848 cele trei volume ale lui Macarie, după 25 de ani, situându-se pe drumul deschis de marele dascăl și continuându-i lucrarea. Contribuția sa majoră se regăsește în cele peste o mie de pagini tipărite, pe lângă alte multe cântări rămase în manuscris, cerute de nevoia de a avea „în limba nației române” cele mai importante cântări ale anului bisericesc.

În numai doi ani, 1856 și 1857 tipărește la Neamț cele trei volume ale *Idiomelarului...unit cu Doxastarul*, completând repertoriul cântărilor bisericești cu „cântări ale muziciei bisericești, câte până astăzi încă nu le-am avut traduse în țircul auritului șir a dumnezeieștilor sărbători de peste an...”²⁸. Cele trei volume sunt traduse din grecește după

²⁷ Anton PANN, *Bazul teoretic...*, p.XXVII-XXVIII, apud: Pr. Dr. Zaharia MATEI, *Profesorul, Protopsaltul...*, p. 38-39.

²⁸ Dimitrie SUCEVEANU, „Prefață” la *Idiomelar...*, apud: Nicolae GHIRGIȚĂ, *Cuvânt înainte la Dimitrie Suceveanu, Idiomelar*, Chilia Buna-Vestire, Schitul Sf. Dimitrie – Lacu, Sfântul Munte Athos, Ed.³, 2015.

Hurmuz Hartofilax (primele două) și Petru Lampadarie (al treilea), aducând în limba română repertoriul în uz în strana fostei capitale imperiale și completându-l cu alte creații „care nu au fost făcute pe musichie...”²⁹.

La 40 de ani de la aducerea reformei în spațiul românesc, Dimitrie Suceveanu conturează modul în care aceasta lucrează în timp în viața bisericii. Reeditarea și revizuirea cântărilor din *Anastasimatarul* lui Macarie în același stil cu traducerea cântărilor din *Idiomelor* definește drumul muzicii bisericești românești care are un caracter propriu potrivit limbii române.

Reforma muzicii bisericești, un proces amplu început cu mult înainte de teoretizarea ei a născut multe discuții contradictorii. Un aspect al acestora se referă la repertoriul tradus în noua notație și apoi *românit*. „Faptul că reprezentanții școlii românești din preajma reformei hrisantice si-au îndreptat atenția cu preponderență spre repertoriile muzicale contemporane aflate în uz la Constantinopol, în principal compozitorii veacului al XVIII-lea, nu înseamnă că ei au ignorat melosul secolelor vechi. Un exemplu este Ms. rom. 1690 de la Biblioteca Academiei Române care cuprinde *Stihirarul* lui Hrisaf cel Nou exghisit în noua notație de Grigorie Protopsaltul și Hurmuz Hartofilax.”³⁰.

Având o privire cuprinzătoare asupra evoluției muzicii bisericești românești după reforma chrisantică putem face câteva observații:

Noul sistem de notație a fost adoptat repede în spațiul românesc împreună cu repertoriul în uz la Constantinopol, deși exista o puternică tradiție a vechii muzici, care a supraviețuit o vreme reformei.³¹

Totodată a reprezentat un moment oportun pentru traducerea integrală a cântărilor în limba română. Astfel, aplicarea reformei

²⁹ Vezi: Nicolae GHIRGIȚĂ, *Cuvânt înainte* la Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar*, Chilia Buna-Vestire, Schitul Sf. Dimitrie – Lacu, Sfântul Munte Athos, Ed.³, 2015.

³⁰ Nicolae GHEORGHIȚĂ, *Chinonicul duminical...*, p. 42, nota 61.

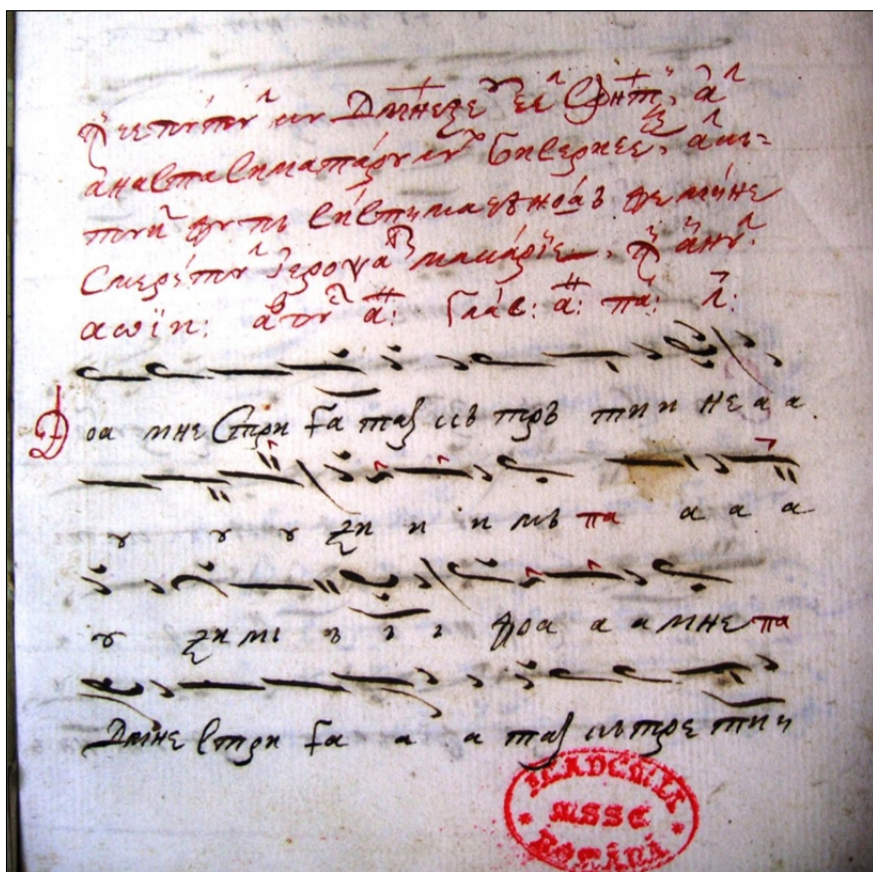
³¹ Este cunoscut Ms. rom. 5970 de la Biblioteca Academiei Române copiat de Acachie de la Mănăstirea Căldărușani la 8 februarie 1821, care reprezintă o copie fidelă, dar incompletă a *Anastasimatratului* lui Filothei Jipa, de la 1713. Acachie este probabil unul dintre ultimii călugări tradiționaliști care au persistat în menținerea și practicarea cântărilor celor vechi, chiar și după reformă. Vezi: Sebastian Barbu-Bucur, *Filothei sin Agăi Jipei. Psaltichie Rumânească. II Anastasimatar*, Ed. Muzicală, București, 1984, p.36-37.

devine sinonimă cu *românirea* cântărilor, autorii traducând fie din vechea grafie, fie din versiunile exghisite de transcriitori.

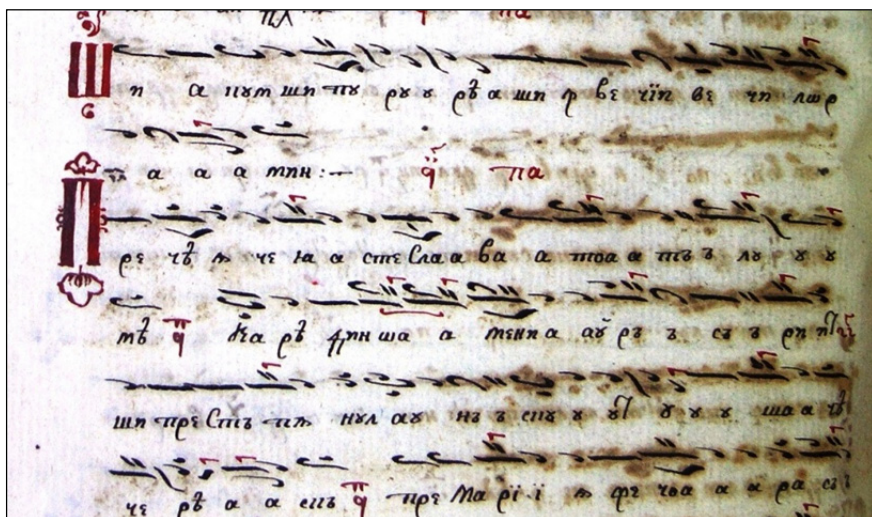
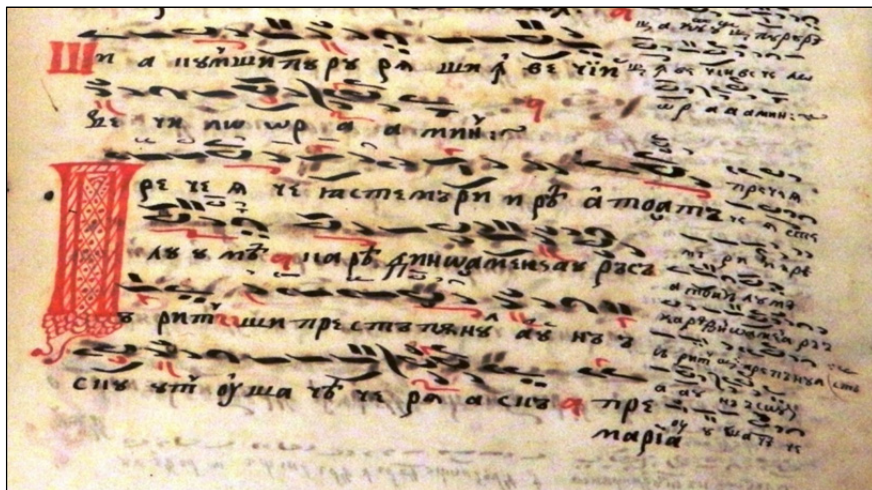
Cei trei reformatori de la Constantinopol au corespondență în cei trei corifei ai reformei în Țările Române, care au teoretizat noua notație, iar apoi au aplicat-o, alcătuind repertoriul complet al cântărilor în limba română. Trebuie amintit că pe lângă aceștia au fost mulți alți ostenitori dintre care menționăm pe Ghelasie Basarabeanul, Visarion de la Neamț și Nectarie Frimu.

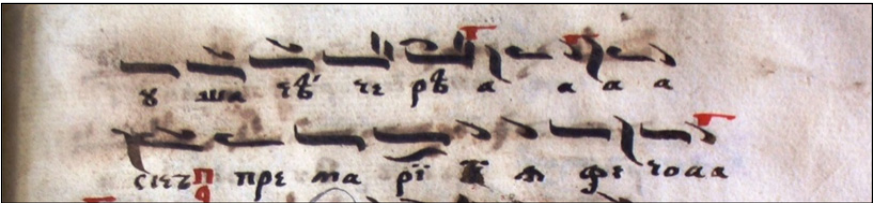
Reforma muzicii psaltice a fost un proces firesc cerut și de necesitatea de adaptare la contextul cultural al vremii. Acest aspect al evoluției muzicii bisericești se regăsește și în spațiul românesc. Odată cu definitivarea procesului de românire, muzica a evoluat ca orice artă, dar s-a păstrat în limitele tradiției având ca reper pe Macarie Ieromonahul, Anton Pann și Dimitrie Suceveanu.

Exemplul 2: Cântări în noua grafie în limba română la începutul aplicării reformei în Țările Române: Biblioteca Academiei Române, Ms. rom. 4480, f.5^r: Macarie Ieromonahul, cântări la vecernia glasului I, din 1818: „Începutul cu Dumnezeu cel Sfânt al Anastasimatarului bisericesc alcătuit după sistima cea noauă de mine smeritul Ieropsalt Macarie în anul 1818”:

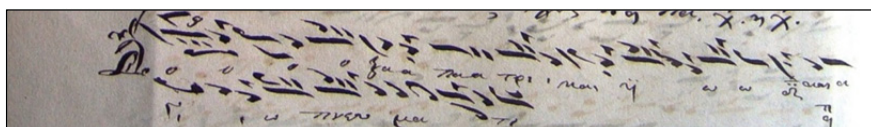
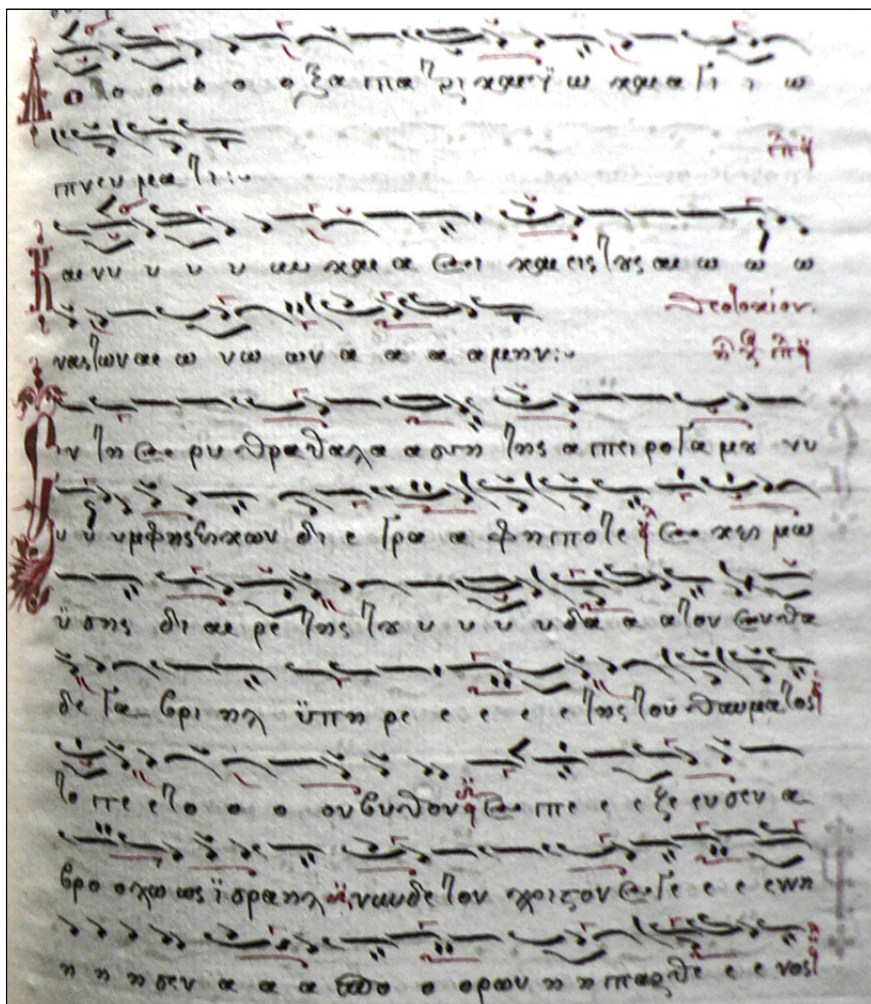


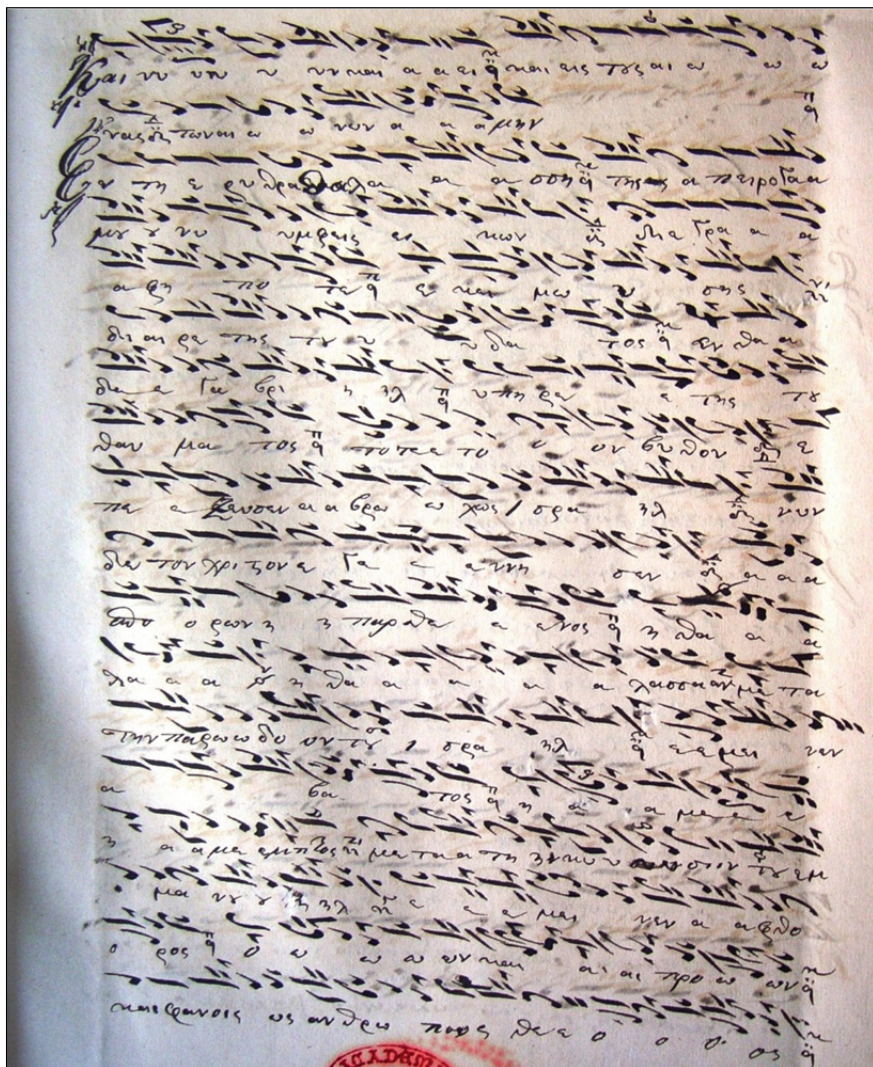
Exemplul 3: Cântări trecute din vechea grafie în noua grafie în limba română: Mihalache Moldoveanu, Dogmatice gl. 1: Muzeul Mănăstirii Cernica, Ms. rom.-gr., nr. 215, f.5^r, din 1803; Biblioteca Academiei Române; Ms. rom. nr. 3810, f.13^v-14^r, din 1918; Biblioteca Academiei Române, Ms. rom. nr. 3501, f.21^v, prima parte a sec. al. XIX-lea:

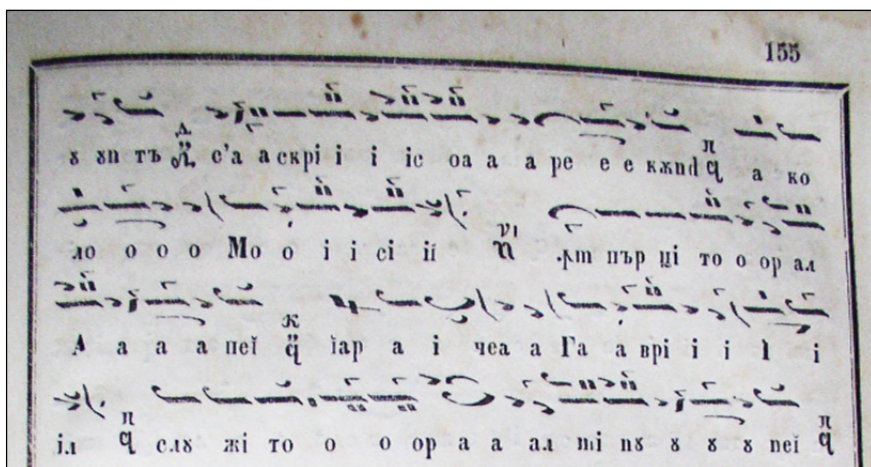
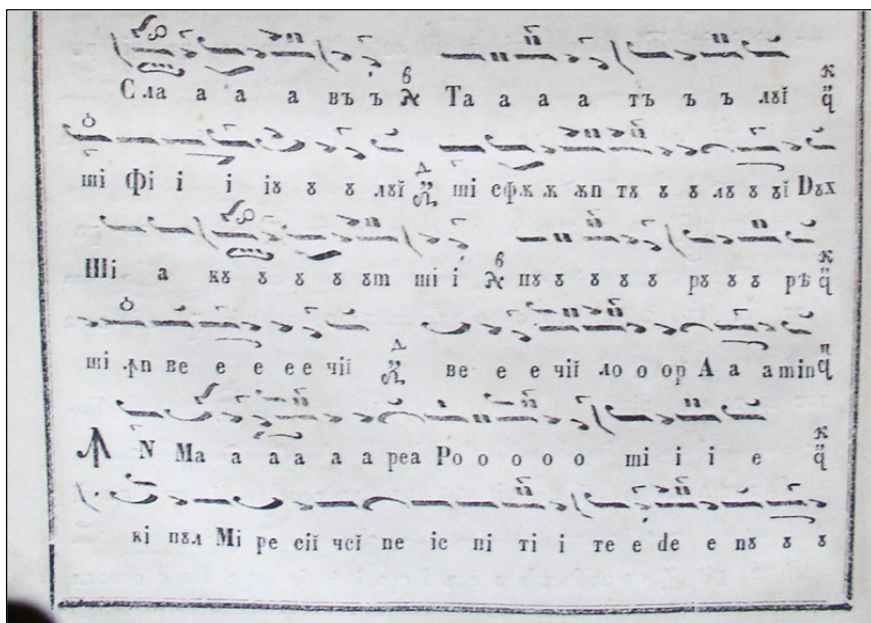




Exemplul 4: Exighisite în limba greacă din vechea grafie apoi traduse în limba română: Dogmatica gl.5: Dionisie Fotino, Biblioteca Palatului Patriarhal, Ms. gr. nr. 185, f215r; Anton Pann, Biblioteca Academiei Române, Ms. gr. nr. 741, f34v-35r.; Antonn Pann, Noul Anastasimatar; București, 1854, p.154-155:







Importanța studierii folclorului în învățământul teologic ortodox

Dr. Constanța Cristescu

*Consultant artistic muzicolog,
Centrul Cultural Bucovina Suceava*

În evoluția societății umane, educația muzicală a constituit, mai mult sau mai puțin, un deziderat al educației și formării personalității. În societatea contemporană educația muzicală este, în cea mai mare parte, neglijată, ignorată în procesul de învățământ.

Având în vedere specificul și particularitățile activităților muzicale și culturale ale teologilor, propunem o regândire a modelului educațional muzical din învățământul teologic, în concordanță cu tradiția pedagogiei muzicale științifice românești și cu oportunitățile actuale internaționale.

Se dezbat următoarele probleme:

1. importanța folclorului în educația muzicală generală – excelențe ale pedagogiei muzicale românești;
2. importanța cunoașterii și înțelegerii folclorului de către teologi;
3. sugestii de îmbunătățire a sistemului educației muzicale în învățământul teologic ortodox.

1. Importanța folclorului în educația muzicală generală – excelește ale pedagogiei muzicale românești

În primul paragraf din capitolul II. Intitulat *Cântecul popular românesc și rolul său în educația muzicală, artistică, morală și intelectuală a poporului român* din volumul *Pagini nescrise din istoria pedagogiei și a culturii românești*¹ muzicologul pedagog Vasile Vasile afirmă:

¹ [O istorie a învățământului muzical], EDP, București, 1995.

„Între bunurile culturale vitale ale poporului român intră și cântecul popular, recunoscut ca o adevărată sinteză a cunoașterii, având în conținutul său elemente de teologie, sociologie, filosofie, mitologie, istorie, cosmografie, psihologie, botanică, zoologie, etnografie, într-un cuvânt, fapt și purtător de cultură, fiind deci un fapt antropologic și alcătuind ceea ce un ilustru specialist numea o < expresie > dar și o < ordine de viață >”². [p. 19]

Savantul Vasile Vasile conchide că în cultura populară

„cântecul devine expresia cea mai concentrată și mai explicită a vieții sufletești, redând un registru foarte întins al sentimentelor umane și reprezentând o sinteză a cunoașterii vieții și cosmosului.” [Op. cit., p. 23]

Nu întâmplător, cântecul popular a constituit pe parcursul istoriei ei o adevărată școală de educație socială, morală și patriotică. Nelipsit din nici unul din marile momente ale vieții, de la nici una dintre marile sărbători de peste an, de la manifestări comunitare, cântecul a devenit principala manifestare artistică înzestrată cu virtuți educaționale prin valoarea intrinsecă a mesajului său dar și prin antrenarea viitorilor purtători ai acestei expresii de totalitate a ființei umane.

„Școală de frumos și sensibilitate, de cultivare a creativității și imaginației poporului nostru, cântecul popular a devenit și o școală a eticului, a virtuților morale și au existat vremuri și generații pentru care era singura formă educativă cu o organizare sui-generis, în care deprinderile se transmiteau după niște legi vădind intuiție pedagogică și respectarea structurii multidimensionale a activității.

În același timp folclorul a reprezentat un mediu sociouman în care se depistau și se cultivau aptitudini și deprinderi muzicale, constituind un laborator de decantare a valorilor dar și a atitudinilor morale, sociale și se cultiva și o bogată viață afectivă.” [Vasile Vasile, Op. cit., p. 23]

„Formarea gustului dar și a percepției muzicale, dezvoltarea auzului și o anumită cultivare a vocii, a posibilităților de memorare, de sesizare a simbiozei dintre limbajul verbal și cel muzical, descoperirea fondului emoțional al muzicii sunt numai câteva dintre implicațiile acestei educații muzicale largi, a practicării cântecului popular în lumea sătească.” [Ibidem, p. 24].

² Autorul se referă la Ovidiu PAPADIMA, citând studiul *O viziune românească a lumii*, din: „Studii de folclor”, București, 1941, p. 34.

*Folclorul a fost una dintre formele primare ale educației muzicale, estetice, artistice, morale, intelectuale, patriotice și sociale, prin urmare el trebuie să fie una din temeliiile educației muzicale școlare și un fundament, un izvor de dezvoltare a creativității muzicale în etape superioare ale educației artistice.*³ Secolul al XIX-lea și secolul al XX-lea au adus experiențe și performanțe pedagogice strălucite de integrare a folclorului în activitatea didactică muzicală pe planul educației generale, dar și în planul educației muzicale de performanță artistică. Nume ca Alexandru Podoleanu, D.G.Kiriac, Gavriil Muzicescu, Ciprian Porumbescu, Spiru Haret, Ion Creangă, se înscriu între marii pledanți pentru valorificarea folclorului în procesul didactic școlar. În perioada interbelică se afirmă deplin curentul valorificării pedagogice a impresionantului tezaur folcloric în procesul didactic la diferite niveluri de vârstă și de performanță, paralel cu dezvoltarea etnomuzicologiei pe plan european și mondial. Două nume de referință în aceste demersuri din domenii îngemănate – pedagogia muzicală și etnomuzicologia – se impun: George Breazul și Constantin Brăiloiu. Ambii au demonstrat valoarea educativă a folclorului copiilor și rolul acestuia în formarea personalității artistice a copiilor.

George Breazul a realizat un prim sistem educațional muzical pornind de la valorile folclorului. În acest sens stă mărturie și inegalabila *Patrium Carmen*⁴, deasemenea *colecția de colinde și cântece de stea în notație dublă occidentală și psaltică*⁵, dar și studiile referitoare la problemele folclorului și cele ale educației muzicale în școala românească.

Constantin Brăiloiu a dedicat un studiu etnomuzicologic, care este în același timp sociologic și psihologic, folclorului copiilor, în care demonstrează unitatea principiilor de creație muzicală ritmică ludică infantilă pe tot globul pământesc, indiferent de limba vorbită și prin urmare, universalitatea trăsăturilor structurale ale ritmicii din jocurile

³ Detalii asupra implicațiilor psihologice ale folclorului în viața sătească tradițională se pot afla din exegeza etnomuzicologiei Ghizelei SULȚEANU intitulată *Psihologia folclorului muzical*, Editura Academiei RSR, București, 1980.

⁴ Contribuții la studiul muzicii românești, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1941

⁵ *Colinde*. Culegere întocmită de George BREAZUL, în col. Cartea Satului, „Scoasă de Fundația Regală Principele Carol”, reeditată sub îngrijirea lui Titus MOISESCU, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993.

spontane create de copii⁶. Brăiloiu teoretizează principalele sisteme ritmice specifice folclorului românesc: ritmul giusto-silabic, ritmul aksak, ritmul parlando-rubato, toate acestea fiind diferite de sistemul divizionar specific unei anumite perioade stilistice a culturii muzicale europene, atât de influentă asupra sistemului educațional muzical românesc din trecut și din zilele noastre. Fiecare sistem ritmic exprimă în cântec un ethos, ca și fiecare gen folcloric în parte. Brăiloiu demonstrează fundamentarea cântecului infantil, ca și a melodicii unor genuri rituale de mare vechime pe scări muzicale premodale, deseori cu intervale netemperate, dovedind existența unei mari varietăți structurale a melodicii folclorului, diferită de cea a muzicii culte clasic-romantice pe care se fundamentează educația muzicală temperată chiar și în zilele noastre. Această diversitate structurală a folclorului reflectă, pe de o parte, stadii diferite de dezvoltare și vechime genuistică, pe de altă parte, capacitatea extraordinară a omului simplu de a se exprima nuanțat în formule și forme de limbaj foarte economice, sau de complexitate variată.

Cunoașterea particularităților structurale și genuistice ale folclorului românesc este fundamentală pentru educația muzicală generală și pentru dezvoltarea personalității artistice și intelectuale în albia culturii identitare a unei nații, ori a unui grup etnic. A-ți cunoaște și prețui folclorul este la fel de important cu a-ți cunoaște și a-ți folosi corect limba neamului tău.

Kodály Zoltán, în fața întrebării de principiu: *cu ce cântece începem educația muzicală?*, răspundea:

„din copilărie urmărim implantarea lentă, subconștientă a elementelor caracteristice, *așezarea temeliiilor care stau la baza străvechei construcții proprii*. Cu cât este mai adâncă fundația, cu atât mai trainică clădirea. Prima treaptă de temelie este limba. A doua treaptă a acelei trăiri subconștiente este cântecul... *trăsătura cea mai autentică, expresia cea mai vie a caracterului național este jocul și cântecul de sorginte populară. /.../ Una singură este limba maternă vorbită și cântată*”⁷.

⁶ *Ritmul copiilor. La rythmique enfantine*, în *Opere*, I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din RSR, București, 1967, p. 119-172.

⁷ Citat de Ligia Toma ZOICAȘ în *Pedagogia muzicii și valorile folclorului*, Editura Muzicală, București, 1987, p. 9.

Asemenea lui Kodály în concepția pedagogică muzicală, George Breazul a găsit formularea științifică adecvată unei metodici muzicale moderne:

„Primele elemente de metodică muzicală nu pot fi aflate într-un alt chip și alt undeva, decât în exteriorizările muzicale ale copilului, sau din ambianța lui”⁸.

În cea de-a II-a jumătate a secolului XX se devoltă un sistem educațional muzical științific, care fundamentează educația muzicală pe două paliere: folclorul și cultura muzicală universală. Ambele fundamente educaționale oferă tezaure repertoriale care acoperă integral problematica educației muzicale la niveluri diferite de vârstă și de receptivitate muzicală. Criteriile de selecție a repertoriului pentru lecțiile educative sunt argumente pedagogice îmbinate cu argumentul autenticității repertoriale, care este un argument științific fundamental. Faptul că profesorul de muzică, indiferent la ce nivel educațional ar funcționa, trebuie să apeleze în procesul didactic la piese muzicale adecvate tematicii educative, îl obligă să apeleze prioritar la resursele antologice realizate pe parcursul unui secol de etnomuzicologie de specialiști cunoscători ai criteriilor de evaluare a autenticității repertoriului folcloric. Bogatul tezaur folcloric cules și publicat de specialiști oferă soluții repertoriale la toate problemele educației muzicale pe care le ridică procesul didactic.

Proiectat pe ideea valorificării folclorului în educația muzicală, volumul metodic al Ligiei Toma Zoicaș oferă pedagogiei muzicale contemporane modele de metodică predării unor elemente muzicale folosind selecții repertoriale adecvate din tezaurul folcloric românesc. Principiul adecvării și cel al gradației complexității repertoriale în procesul didactic muzical este magistral ilustrat de distinsa didacticiană în pledoaria sa de metodică muzicală, proiectându-ne în universul muzical real al copilului, necunoscut multor prețiși educatori din zilele noastre. Distinsa profesoară universitară pledează pentru o educație muzicală integrată procesului educativ complex, în vederea realizării de relații și conexiuni conjuncturale menite să dezvolte

⁸ Gerge BREAZUL, *Muzica românească azi*, București, 1939, p. 468, preluat din Ligia Toma ZOICAȘ, *Pedagogia...*, p.9-10.

receptivitatea artistică polivalentă și să lărgască orizontul de cunoaștere complexă a fenomenelor lumii în care copilul sau tânărul se devoltă și activează. Metoda de dezvoltare a auzului și vocii copilului prin valorificarea repertoriului folcloric propriu vârstei și capacității sale vocale, pornind de la structurile melodice, ritmice și articulațiile arhitectonice cele mai simple spre cele din ce în ce mai complexe, ilustrată de distinsa didacticiană printr-un repertoriu bogat și divers selectat cu grijă, se oferă ca un model practic de excepție demn de urmat de către dascăli în procesul educativ muzical actual⁹.

2. Importanța cunoașterii și înțelegerii folclorului de către teologi

Studierea folclorului în facultățile de teologie ortodoxă înlesnește înțelegerea concepției estetice populare, a criteriilor acesteia de apreciere a frumosului, ca și motivarea perenității și actualității acestuia, precum și integrarea sa în diversele categorii estetice; apoi relația dintre funcția artistică a muzicii populare cu celelalte funcții implicate în faptul folcloric muzical, ca, de exemplu, cea social-normativă.

Reputata etnomuzicologă și psihologă Ghizela Sulițeanu remarcă în concluziile volumului de referință intitulat *Psihologia folclorului muzical*¹⁰ următorul fapt incontestabil:

„Existența folclorului, așa cum poate fi considerată din timpuri arhaice și din ce în ce mai pregnant în contemporaneitate, *ne-a evidențiat necesitatea umană de a promova frumosul muzical* (s.n.C.C.). Avem de-a face cu o concepție artistică populară și, chiar dacă aceasta nu corespunde întru totul canoanelor esteticii clasice, ea își are normele ei de afirmare la fel de puternic motivate. Factori ca necesitate, practicant, creator, auditor ne-au apărut a fi implicați și în fenomenul folcloric muzical. În domeniul tradiției populare, avem de-a face cu o manifestare muzicală ce necesită, datorită structurii ei specifice, un nivel diferit de înțelegere față de muzica literată, dar aceasta nu diminuează cu nimic prezența unui proces de continuitate în concepția

⁹ Ligia Toma ZOICAȘ, *Pedagogia muzicii și valorile folclorului*, Editura Muzicală, București, 1987; Idem, *Pentru o abordare interdisciplinară a problemelor instuirii muzicale. Soluții la nivelul învățământului mediu*, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 8-9, Conservatorul de Muzică „G. Dima”, Cluj-Napoca, 1979, p. 243-251.

¹⁰ EAR, București, 1980.

umană privind valoarea generatoare a folclorului muzical. /.../ Domeniul artei populare necesită, prin funcționalitatea sa, aducerea pe primul plan a legăturii sociale interdependente, indisolubile, între existența factorului uman și faptul folcloric, în cazul nostru muzical.” [p. 258-259]

Actualmente practicantul de folclor nu mai este cel de altădată. Practicantul de folclor se află în plină ascensiune culturală și astfel își îmbogățește cunoașterea cu manifestări muzicale nonfolclorice. Pe de altă parte, el apare interpus între receptarea mai multor lumi muzicale care îl solicită mai mult sau mai puțin în a lua cunoștință de existența lor. Astfel, datorită mijloacelor moderne de informare – radio-uri multiple, diverse televiziuni, internet –, marii diversități de festivaluri și megafestivaluri, spectacole și megaspectacole cu o mare varietate structurală, repertorială și stilistică, cu funcționalitate complexă, practicantul de folclor devine deopotrivă performer de folk, de muzică ușoară, de muzică simfonică, ori receptor al unor multiple stiluri și genuri aparținând curentului wordart, curent cu caracter puternic intercultural, confuz ori hibrid sub aspect stilistic. În fapt, orice fel de muzică ce ne solicită atenția constituie un mesaj a cărui decodificare reprezintă, în ultimă instanță, un proces psihofiziologic complex în care sunt implicați laolaltă factori de natură social-istorică, economică și cultural-artistică, cu o seamă de caracteristici psihice individuale și colective. În acest context cultural atât de mozaicat, este sigur că folclorul asimilează fel de fel de influențe culturale printr-un proces de selecție empirică, evoluție și actualizare firească binecunoscută de etnomuzicologi și de sociologi. Doar printr-o educație muzicală profesională înțeleaptă și sistematică oferită din copilărie prin școală se vor putea forma intelecte capabile să discearnă valoric ofertele muzicale de pe piața socio-culturală multifuncțională. Școala oferă modele culturale, iar acestea trebuie să fie consacrate de tradiție și de specialiști.

Teologul poate deveni el însuși practicant al folclorului în măsura în care are afinități afective și culturale cu acesta. Slujitorii bisericești provin în mare parte din mediul de excelență al creării și perpetuării folclorului, din mediul rural, ei putând deveni factori stimulatori ai dezvoltării culturii tradiționale în localitățile în care slujesc în măsura în care sunt pregătiți în domeniul cunoașterii, înțelegerii și chiar al

performării folclorului, ca artă tradițională aparținând patrimoniului cultural imaterial național, zonal, local, etnic.

2.a. Predarea muzicii în învățământul general

În contextul actual al învățământului românesc, educația muzicală revine în școli atât profesorilor de muzică formați profesional în domeniul pedagogiei muzicale, cât și unor profesori de muzică proveniți din facultăți de teologie. Un profesor de muzică format într-o facultate de teologie este, actualmente, unilateral pregătit în domeniul muzical, în sensul că el cunoaște doar muzica de tradiție bizantină care trebuie performată în biserică în vederea împlinirii serviciului liturgic în zona sa de slujire. Cunoașterea sa este limitată la stilul zonal de performare liturgică, stilurile regionale și cel tradițional psaltic nefiind studiate deopotrivă în toate facultățile teologice din țară. El nu are o pregătire muzicală laică, nici folclorică și nici nu are cunoștințe de pedagogie muzicală științifică. Pentru a preda muzică în școlile generale, teologul trebuie să aibă pregătirea profesională științifică a profesorilor de muzică formați în facultățile de pedagogie muzicală din universitățile laice. Acest lucru se infirmă, din nefericire, în practica pedagogică muzicală școlară actuală. *Un profesor de muzică teolog care nu cunoaște folclorul românesc și potențialul său educativ, acela nu are ce căuta pe catedră de muzică în școală.*

2.b. Activitatea cultural-socială a preoților parohi pe filiera promovării patrimoniului cultural imaterial local

Este bine cunoscut faptul că tendința actuală de pastorație parohială merge spre înțelegerea complexă și cât mai nuanțată a necesităților spirituale și a celor socio-culturale ale enoriașilor, în vederea integrării în medii socio-profesionale foarte variate, dar și în vederea lărgirii orizontului de comunicare inter-umană și culturală. Nu întâmplător preoții trebuie să cunoască și să înțeleagă bine orizontul cultural, nivelul intelectual, valorile culturale tradiționale ale comunităților pe care le păstoresc, în primul rând pentru a putea pătrunde în intimitatea spirituală și culturală a membrilor lor, în al doilea rând, pentru a putea interveni în stimularea promovării valorilor locale. Între aceste valori locale se află și folclorul. Un preot care nu cunoaște și nu înțelege valoarea folclorului și nu poate

discerne între folclor și alte oferte nonfolclorice, acela nu-și va putea împlini misiunea preoțească și pe plan cultural. El va fi mereu un izolat în viața culturală a comunității pe care o păstorește. Să nu uităm că un preot bucovian, Simion Florea Marian, a înțeles și teaurizat în prima jumătate a secolului XX, sub formă de monografii etnografice realizate pe bază de chestionare științifice, cunoștințele poporului despre obiceiuri, practici populare, folclor, medicină empirică etc. Să nu uităm că etnomuzicologia românească a beneficiat de cercetările etnomuzicologice de excelență academică ale preotului Florin Bucescu, deopotrivă bizantinolog și profesor strălucit, creator de școală universitară ieșeană.

În contextul actual al politicilor culturale mondiale, care pun accent deosebit pe teaurizarea, valorificarea, revitalizarea și promovarea folclorului ca segment de patrimoniu cultural imaterial cu funcție identitară esențială, implicarea preoților și a teologilor în stimularea formelor contemporane de practicare a folclorului în comunitățile pe care le păstoresc și în care activează este de oportunitate maximă. Aceasta este posibil, însă, doar dacă aceștia au cultura folclorică formată prin școală, prin studiu specializat la nivel superior de înțelegere cultural-artistică și funcțională.

2.c. Înțelegerea particularităților stilistice ale muzicii românești de tradiție bizantină prin cunoașterea structurală a interinfluențelor cu folclorul și cu muzica cultă a diverselor epoci istorice

„Satisfăcând cele mai diverse nevoi estetice ale oamenilor și îmbrățișând într-o intuiție genială, toate categoriile estetice, de la tragismul *Vicleimului*, până la duiosia cântecului de leagăn, de la inefabilul doinei, la ingenuitatea colindei, creația populară s-a asociat cu cântul bizantin, suplinind formele instituționalizate școlare și fiind ajutată de marea sa accesibilitate și putere de emoționare.” [Vasile Vasile, *Op. cit.*, p. 23]

Așa se face că cele două filoane ale culturii noastre tradiționale – cel folcloric și cel bizantin – s-au inter-influențat pe parcursul istoriei prin practica orală îndelungată și conviețuire culturală, generându-se în domeniul muzicii de tradiție bizantină valoroase stiluri regionale, cum sunt stilul central ardelenesc denumit stilul cunțan, stilul vestic și sud-vestic de graniță, respectiv stilul bănățean, arădean și cel din Crișana, căruia i se adaugă versiunea conservată în biserica greco-catolică.

Înțelegerea particularităților structurale ale glasurilor fiecărui stil regional în parte, în raport cu stilul psaltic oficial al BOR, poate fi înlesnită de cunoașterea folclorului românesc și a particularităților structurale regionale ale acestuia, coroborată cu înțelegerea structurii muzicale a filoanelor de influență culturală care au marcat evoluția muzicii de tradiție bizantină până la configurarea acestor stiluri regionale. Pentru detalii fac trimitere la studiile subsemnatei publicate în două volume: *Crâmpie din cronologia unei deveniri*, vol. I¹¹ și *Contribuții la valorificarea tradiției muzicale din Banat și Transilvania*¹².

Exemplific cu structura glasului I bănațean, ce este un mod minor diatonic sau policordic cu baza pe *re* și cadența finală deplasată pe treapta a II-a *mi* – sub influență folclorică incontestabilă –, pe care se realizează cadență frigidă. Prezența microtoniilor în notațiile lui Atanasie Lipovan și a unei diversificări structurale a glasului dovedește labilitatea structurală a unui repertoriu perpetuat timp îndelungat pe cale orală. Prin înțelegerea diversificării structurale a glasurilor istorice în contexte socio-culturale diferite se va putea înțelege și asimila muzica de tradiție bizantină de pe teritoriul României în complexitatea și diversitatea sa stilistică, pentru a putea fi performată de toți absolvenții facultăților de teologie ortodoxă în contexte liturgice și geografice diferite. Mai mult, asimilarea analitică a psaltichiei și a stilurilor muzicale regionale de tradiție bizantină poate genera studii veritabile de muzicologie, nu compilații îndoielnice de pseudomuzicologie, care abundă, din nefericire, în bibliografia actuală.

3. Sugestii de îmbunătățire a sistemului educației muzicale în învățământul teologic ortodox

Cele prezentate până acum constituie argumente convingătoare pentru a sugera o revizuire a sistemului didactic universitar teologic pe domeniul muzicii.

3.1. În planul muzicii bisericești, unilateralitatea educației muzicale bisericești pe un segment stilistic regional al muzicii de tradiție bizantină limitează universul cunoașterii muzicale la repertoriul strict nece-

¹¹ Editura Muzicală, București, 2004

¹² Editura Muzicală, București, 2011

sar asigurării serviciului liturgic la bisericile de enorie. Aceasta în condițiile în care lumile muzicii de pretutindeni se dezvoltă cu atâta agresivitate și cuceresc din ce în ce mai mult teren. Revizuirea planului cursului de muzică bisericească pe parcursul celor trei ani și apoi pe parcursul masteratului prin *extinderea învățării prioritare, în toate facultățile de teologie, a stilului psaltic oficial, cu notația psaltică – un tezaur patrimonial bisericesc* –, *apoi a stilurilor regionale*, în mod analitic, comparativ cu structurile muzicii din care s-au desprins, este o necesitate de ordin practic și cultural, cu atât mai mult cu cât muzica de tradiție bizantină face parte din patrimoniul cultural tradițional cu marcă de specificitate etnică, deci cu marcă identitară.

Pe de altă parte, cunoașterea procesului evolutiv al muzicii de tradiție bizantină, atât în plan teoretic, analitic, cât și în plan repertorial, deschide viitorului performer ușile maleabilității interpretării muzicale liturgice adecvate stilistic în spații geografice diferite. *Un curs de istoria muzicii bizantine* ar completa cunoștințele studenților cu necesarul conturării unei viziuni diacronice asupra culturii muzicale de tradiție bizantină și ar spori înțelegerea necesității specializării muzicale pe domeniul muzical specific Bisericii Ortodoxe.

3.2. În planul educației muzicale laice cu rol covârșitor în viața culturală a comunităților, se impune *introducerea studierii științifice a folclorului* la toate secțiile facultăților de teologie. Cursul și seminarul de folclor se cer introduce între disciplinele fundamentale care nu trebuie să lipsească în programa de studiu universitar teologic, fie că este vorba de secția pastorală, de cea de litere ori asistență socială.

3.3. Pentru a înlesni accesul la cultura muzicală necesară unui cadru didactic profilat pe predarea muzicii în școală alături de religie, este necesară introducerea unui *curs de pedagogie muzicală*, menit să formeze viitorul dascăl de școală în universul cultural și metodic al disciplinei muzicale, atât de importantă în educația estetică, intelectuală și artistică a copiilor și tinerilor.

Acestea sunt doar câteva sugestii care pot îmbunătăți sistemul actual de educație muzicală în învățământul universitar teologic ortodox, în vederea lărgirii accesibilității culturale a teologilor și a mobilității lor de performare profesională.

Colecția *Colinde din Transnistria* – material muzical inedit pentru cercetare și valorificare

Conf. dr. Svetlana Badrajan

*Academia de Muzică, Teatru și Arte Plastice
Republica Moldova*

Preocupările folclorice în spațiul geografic dintre Prut și Nistru, inclusiv teritoriul transnistrean contemporan, au o istorie aparte, determinată în mare parte de contextul geopolitic. Încercări de a înregistra creații populare ale românilor transnistrieni s-au făcut încă în sec.XIX, chiar dacă condițiile erau nefavorabile, ne referim la regimul țarist rus. Primul text folcloric românesc notat din Transnistria datează cu anul 1848 și reprezintă

„un fragment de colindă populară („În susul hatei casei/ N-ai văzut tot lună și soare, / Șiela nu-i lună și soare, / Da-s doi bătrâni”), inclusă de cercetătorul L. Smerecinski în informațiile sale geografice și etnografice despre partea de sud a județului Balta <...> și rămasă în manuscris (se păstrează în Arhivele Societății geografice din Sanct-Petersburg)”¹.

O abordare aprofundată, științifică a creației populare a românilor moldoveni din stânga Nistrului a fost realizată de către Teodor Burada. El primul, la sfârșitul sec. XIX, a înregistrat pe teren informații detaliate și autentice despre modul de trai, tradițiile populare, folclorul din satele românești de la est de Nistru.

¹ Nicolae BĂIEȘU, „Observații privind cultura populară a românilor de la est de Nistru, de Bug, din nordul Caucazului”, p.105, în: *Academos*, nr. 2(13), iunie 2009, pp.104-112.

La Transnistria se referă două studii ale acestui neobosit etnograf și folclorist – O călătorie în satele moldovenești din gubernia Kerson (Rusia) și O călătorie la românii din gubernia Kamenitz-Podolsk (Rusia). T. Burada subliniază originalitatea folclorului în satele cercetate și mai ales constată că producțiile folclorice erau la fel în zonele investigate de el ca și în alte provincii românești². El relatează despre practicarea aceluiași tradiții la sărbătorile de iarnă: la Crăciun – colinda cu Florile dalbe, cu Ler Doamne, la Anul Nou – Plugușorul. Este interesant un caz curios descris de către cercetător:

„Multe din cântecele și poveștile spuse de locuitorul Pușca și femeia lui Ion Pojar din satul Iasca [aflat între or. Odesa și r. Nistru] aveau așa de mare potrivire cu cântecele noastre, încât m-a pus în mirare și întrebându-i dacă nu cumva au fost vreo dată pe la noi prin țară, mi-au răspuns că ei niciodată n-au trecut măcar Nistru în Basarabia, dar că așa le-au auzit și ei de la părinții lor cântându-se și povestindu-se”³.

În primele două decenii ale sec. XX interesul pentru cercetările științifice ale culturii tradiționale din zona transnistreană se manifestă destul de slab. Putem menționa doar câteva studii ce țin de acei ani: Onisifor Ghibu, *Deșteptarea moldovenilor de peste Nistru* (Chișinău, 1917); Nicolae Iorga, *Românii de peste Nistru* (București, 1918); Ștefan Ciobanu, *Românii de peste Nistru* (Chișinău, 1922) ș.a.

Despre folclorul și știința referitoare la creațiile populare ale românilor din RASS Moldovenească (1924-1940) scrie Vasile Netea în *lucarea Transnistria* (București, 1941):

„Nimic nu-i desparte de noi – totul îi apropie. Conștiința, simțămintele, graiul, îndeletnicirile, obiceiurile, folclorul, bucuriile și tristețile sânt la fel ca ale noastre, ale românilor de pretutindeni. Înlocuiți conceptul de moldovean – la care ei, și din cauza propagandei făcute, țin așa de mult – prin conceptul de român și îndată nu va mai exista între transnistrieni și oricare alt român nici măcar umbra unei deosebiri”⁴.

² *Arta muzicală din Republica Moldova. Istorie și modernitate*, editura Grafema Libris, Chișinău, 2009, p.48.

³ N. BĂIEȘU., „Observații privind cultura populară a românilor...”, p.106.

⁴ N. BĂIEȘU. „Observații privind cultura populară a românilor ...”, p.108.

De asemenea V. Netea, de origine ardelean, făcând cunoștință cu folclorul din Transnistria, constata existența la românii transnistrienii de până la 1917 și la cei din alte regiuni, a acelorași colinde cu Iisus „mititel și-nfășătel”, steaua „ca o taină mare”, Maica Domnului, care-și deplânge fiul răstignit, obiceiul De-a sămânța în dimineața primei zile a anului ș. a.⁵

În perioada celui de al doilea război mondial, când acest spațiu a fost reunit cu Țara, se produc importante realizări în diferite domenii ale vieții sociale și culturale. În Basarabia și zona Transnistriei pentru studierea folclorului muzical, crearea metodei și formularea principiilor fundamentale de cercetare, un rol primordial l-au avut studiile științifice ale lui B. Bartok, G. Breazu, C. Brăiloiu. Ia amploare cercetarea monografică a diferitor localități. Sunt cunoscute echipele sociologice sub conducerea lui P. Ștefănuță (1906-1941), Gh. Madan ș.a., în colaborare cu Dm. Gusti din București. Un aport în promovarea ideii unei cercetări serioase a folclorului muzical au avut-o diferite publicații periodice, precum: ziarul Cuvînt moldovenesc, revista de muzică, artă populară și folclor Tudor Panfile, revistele Cuget moldovenesc și Viața Basarabiei. Valoroase sunt colecțiile de folclor muzical realizate de E. Lebedeva, C. Neniu, T. Gălușcă-Crășmaru ș.a. Pentru Basarabia, inclusiv Transnistria, este etapa acumulării experienței și trasării direcțiilor fundamentale de cercetare științifică a folclorului și de elaborare a sistemului metodologic.

Începând cu anul 1942, deși în condiții grele de război, în Transnistria au loc câteva investigații de teren interdisciplinare, inclusiv înregistrări de folclor muzical. La acestea au participat cercetători precum: C. Brăiloiu, O. Bârlea, An. Golopenția, N. Smochină, C.A. Ionescu, Gh. Pavelescu, T. Gălușcă ș. a. Prima ieșire pe teren a avut loc în ianuarie 1942. Ideea cercetării a aparținut guvernatorului Transnistriei, G. Alexianu. Organizatorul nemijlocit al muncii pe teren a fost T. Herseni.

A doua investigație de teren, cu un număr de participanți cu mult mai mare și pentru o perioadă de timp mai îndelungată (aproape trei ani), a fost efectuată în anii 1942–1944 la est de Bug de către Institutul

⁵ N. BĂIEȘU. „Observații privind cultura populară a românilor ...”, p.108.

Central de Statistică din București. A fost una dintre cele mai interesante și valoroase cercetări etno-sociologice și folcloristice din perioada celui de-al doilea război mondial. Informațiile obținute au o deosebită importanță privind viața, munca, tradițiile, spiritualitatea românilor din acest spațiu geografic. Investigațiile s-au efectuat în spatele frontului germano-sovietic, în condiții deosebit de grele. Atunci au fost studiate și sate românești pe care le-a vizitat T. Burada la începutul anilor 1880. Lucrul de teren avea ca scop înregistrarea fiecărei familii de români băștinași, culegerea creațiilor folclorice, întocmirea unor monografii ale localităților ș. a. Materialele înregistrate erau importante și prin faptul că până în 1941, ca de altfel ulterior pe tot parcursul regimului sovietic, erau interzise orice fel de obiceiuri cu caracter religios, inclusiv din cadrul sărbătorilor de iarnă, dar și în mare parte jocurile cu măști, iar în unele localități orice fel de colindat. Acest lucru pune în pericol păstrarea tradiției, chiar dacă se încerca interpretarea pe ascuns a creațiilor, cea ce remarcă și cercetătorii.

O muncă deosebită a efectuat în timpul unei investigații de teren din iulie-august 1943 etnomuzicologul Constantin A. Ionescu, care avea funcția de a conduce echipele de cercetători din centrul Transnistriei până la Tiraspol, în timp ce Constantin Brăiloiu urma să realizeze documentarea în nordul regiunii. Constantin A. Ionescu a cercetat 10 localități din stânga Nistrului: Hârjău, Caterinova, Ghiderim, Tozulenii, Plopi, Broșteni, Tincău, Jura, Dudău (azi în r. Râbnița și Dubăsari) și or. Tiraspol⁶. El constată în teren că influența ruso-ucraineană afectase specificul românesc. Dintre creațiile folclorice, doar colinda rezistase în „străfundul de conștiință” al românilor transnistrieni, nealterată de influențe exterioare.

Întors la București, Constantin A. Ionescu a întocmit colecția Colinde din Transnistria, însoțită de un amplu studiu introductiv al autorului despre colinde, abordate din perspectivă muzicală, literară, filologică, sociologică, istorică, psihologică, filosofică și o prefață de Traian Herseni. Lucrarea a fost culeasă la editura din Sibiu. Dar a

⁶ Mihai POPESCU. „Culegerea „Colinde din Transnistria” de Constantin A. Ionescu”, p.158, în: *Muzica*, nr.2, 1995, pp.158-159.

intervenit cenzura de după 23 august 1944 și s-a ordonat ca volumul să apară cu titlul *Colinde*, fiind omise toate referințele la Transnistria. Au fost eliminate Prefața lui Tr. Herseni, studiul introductiv al lui C. A. Ionescu, toate datele despre informatori. În acest format culegerea a văzut lumina tiparului la sfârșitul lui decembrie 1944. I-au lăsat autorului doar 100 de exemplare, pe care acesta le-a dat unor muzicieni, sociologi, oameni de cultură din România. La cererea autorităților, exemplarele rămase în depozitul editurii *Astra* au fost arse, deși erau îndeplinite indicațiile cenzurii.

Cu toate omisiunile restabilite, cu Prefața lui Tr. Herseni, Cuvânt înainte, un nou Studiu introductiv de C. A. Ionescu, Postfață de C. Mohanu, colecția *Colinde din Transnistria* a fost reeditată la Chișinău abia peste 50 de ani, în 1994, înaintea morții autorului ei. Colecția cuprinde 63 de colinde propriu-zise profane și cu intervenții textuale religioase, dintre acestea două sunt publicate cu variante, 14 cântece de stea cu unul în două varinate, în total 80 de creații, un glosar, fișele informatorilor, indicele localităților de unde s-au înregistrat colindele.

Această colecție este un document indubitabil al spiritualității românești în partea stângă a Nistrului. Constantin Mohanu, autorul *Postfeței* la cea de-a doua ediție a *Colindelor din Transnistria*, enumeră în acest sens câteva argumente de natură filologică: lexicul latin, onomastica moldovenească vehiculată în colinde, înrudirea tematică a acestora cu lucrările de gen din alte zone românești; existența unor motive străvechi cu substrat geto-dacic ș.a.

Creațiile muzicale din colecție sunt valoroase ca material didactic în procesul de instruire la diferite nivele de învățământ de la cel primar până la universitar, atât cu instruire generală, cât și artistică-muzicală. Astfel, la nivelul școlii primare, în cadrul cercurilor folclorice, dar și orelor de educație muzicală sunt învățate și interpretate diferite colinde, inclusive cântece de stea, iar colecția *Colinde din Transnistria* este o sursă important de inspirație, contribuindu-se astfel la educația spirituală a copiilor.

Fiind conducătorul unui cerc de muzică pentru elevii din clasele I-IV de la liceul Prometeu-Prim Junior din Chișinău, pe lângă diferite genuri de muzică cu care îi familiarizez pe copii, ei află și despre obiceiurile și tradițiile populare, neapărat învață cântece folclorice,

inclusiv colinde și cântece de stea, pe care le interpretează cu o deosebită plăcere, mai ales ca în programul școlar au obiectul Religia, iar în curtea școlii este o bisericuță unde copiii merg cu diferite ocazii. Importantă în cunoașterea și promovarea colindelor este și participarea membrilor cercului de muzică în concursul municipal al sărbătorilor de iarnă Să trăiți, să-nfloriți cu un repertoriu corespunzător cerințelor, printre care și colinde din colecția Colinde din Transnistria. Și chiar dacă astăzi, cu regret, nu vom mai putea urmări tabloul descris de C. A. Ionescu:

„Când copilul de țară din vremurile de demult, în cămașă lungă, ședea într-un colt al patului, între perne, și asculta cum cântau colindătorii că Dumnezeu cu Sfinții Săi au coborât din ceruri și s-au așezat la masă cu părinții lui, el, după o zi, două nu mai încetează cu întrebările. Numai mama, în dragostea ei nemăsurată îi confirmă că Dumnezeu cu Sfinții săi au coborât din ceruri și stau la masă. Mama, cu vorba ei caldă și dulce îi descrie tot ce au cântat colindătorii. Copilul este transportat într-o lume de vis, din care nu mai iese nici când mama i-a pus trăistuța după umăr și l-a trimis să colinde la vecinii apropiați; nu iese din acest vis nici mai târziu când umblă cu steaua în tot satul cu alți băieți.”⁷

Totuși ne bucurăm când acești copii crescute în fața calculatorului, cântă din tot sufletul minunatele colinde cu Lerul ler sau Daler Doamne.

La fel se procedează și în alte instituții de învățământ preuniversitar, dar și universitar. Subliniem aportul ansamblurilor folclorice din cadrul instituțiilor de învățământ universitar sau diferitor organizații în valorificarea repertoriului de colinde. Ca exemplu numim ansamblul Tălăncuța al Uniunea Muzicienilor din R.Moldova, unde activează surorile Osoianu – inima acestui ansamblu, sau formația Crenguța de iederă de la Universitatea de Stat din R.Moldova, conducător fiind interpreta de muzică populară Maria Iliuț. Menționăm că Surorile Osoianu au editat și un CD cu genericul Colinde din Transnistria.

La Academia de Muzică, Teatru și Arte Plastice din Chișinău colindele din colecția lui C. A. Ionescu au o abordare plurivalentă, ma refer la aspectele didactic, științific și interpretativ. Sub aspect

⁷ Constantin A IONESCU, *Colinde din Transnistria*, editura Știința, Chișinău, 1994, p.58.

didactic, evident ele sunt folosite în cadrul cursului Folclor muzical, în special la temele: Molfologie – versificație, sisteme ritmice, sonore, arhitectonice, și Fenomenul colindatului, inclusiv cu interpretarea acestora.

Studentii de la specialitatea Canto popular studiază și execută colindele și la disciplinele Ritualuri populare, Istoria artei interpretative vocale populare. Spre exemplu anul curent (2016) absolvenții de la Canto popular pentru examenul de licență la Ritualuri populare au montat un spectacol inspirat din tradițiile și obiceiurile de iarnă, executând și trei creații din colecția Colinde din Transnistria (nr.1, 53 și 68 A), dintre care una este, după cum indică Constantin A. Ionescu, pe melodie de cântec de stea (68 A). De asemenea conform programului de studii la specialitate, ei trebuie să învețe particularitățile de interpretare a colindelor și să prezinte la examenele de curs diferite modele, inclusiv cântece de stea, iar colecția Colinde din Transnistria este o sursă importantă în acest scop.

La nivel de cercetare materialul muzical din colecție a stat la baza unor studii științifice precum teze de curs la Muzicologie – dintre titluri numim: Culegerea „Colinde din Transnistria” de Constantin A. Ionescu și valoarea ei în contextul etnocultural actual, autoare Diana Văluță, 2004; Colinda religioasă – Maria Jardan, 2008; teză de licență Aspecte ale interpretării creațiilor vocale rituale în contemporaneitate, autoare Alina Ureche, 2011 ș.a.

Studiul introductiv poate servi ca suport metodologic pentru diferite cercetări etnomuzicologice. C. A. Ionescu explică întregul proces de culegere și transcriere a colindelor, elaborează principii de analiză muzicală, însoțite de tabele statistice complexe, ce cuprind clasificarea materialului muzical după ambitus, glasuri/ehuri, cadențe finale, ritm, accente, mod, formă arhitectonică, propune definiții etc. Nu trece cu vederea reflectarea diferitor elemente ale melodiei precum ornamentarea, a elementelor lexicale ce apar în timpul cântării, a raportului dintre vers și melodie, aspect important pentru înțelegerea procesului de creație în folclor. În acest sens o atenție aparte este acordată arhitectonicii, indicându-ce în fiecare melodie schema formei, respectiv rândurile melodice și elementele constitutive ce reflectă conținutul poetic și structura versului.

C. A. Ionescu face distincție sub aspect melodic între colindă și cântecul de stea, argumentând diferența dintre aceste două categorii, reieșind din cercetările realizate și materialul muzical înregistrat. Definițiile propuse sunt actuale și în prezent:

„colinda este o melodie cu text, alcătuită din una sau mai multe propoziții muzicale, dintre care, pe una sau chiar două propoziții muzicale, se cântă Refrenul. Refrenul este caracteristic pentru colindă,” și „Cântecul de stea este o melodie cu text de formă strofică alcătuită din două, trei sau patru propoziții muzicale, corespunzătoare versurilor respective ale strofei. Cântecul de stea nu are refren”⁸.

Și astăzi se discută de către specialiști noțiunile de colindă laică, colindă religioasă, cântec de stea și obiectul pe care îl definesc. De aceea, probabil, ca termen de circulație generală pentru toate tipurile de creații din această specie folclorică rămâne – colinda.

Constantin A. Ionescu subliniază originea cultă sau semicultă a textelor cântecelor de stea, menționând contribuția spiritualității ortodoxe „puternica impresie pe care a exercitat-o asupra sufletului popular învățătura Bisericii ortodoxe”⁹. Aceeași origine cărturărească o indică și alți cercetători:

„Dacă textele de colinde profane erau atât de puternic înrădăcinate în practica de veacuri a oamenilor, desigur că cele religioase au parcurs multe secole de gestație fiind necesară o mai profundă cunoaștere mentală și efectivă a dogmei creștine, obținută în urma răspândirii cărților sfinte, a manuscriselor și broșurilor religioase sau apocrife (...)”¹⁰.

Interes științific prezintă compatimentul consacrat ritmului, care conține teoretizări asupra fenomenului. Chiar dacă autorul analizează structura ritmică în baza sistemului distributiv occidental, totuși el scoate în prim plan formula ritmică ca fundamentală în organizarea ritmului în muzica folclorică, deoarece în folclor, nu măsura, ci formula constituie realitatea ritmică.

⁸ C. A. IONESCU, *Colinde ...*, p.15.

⁹ C. A. IONESCU, *Colinde ...*, p.15.

¹⁰ Emilia COMIȘEL, „Colindele religioase (Încercare de tipologie literară-muzicală)”, p.130, în: *Imagini și permanențe în etnologia românească*, editura Știința, Chișinău, 1992, pp.129-139.

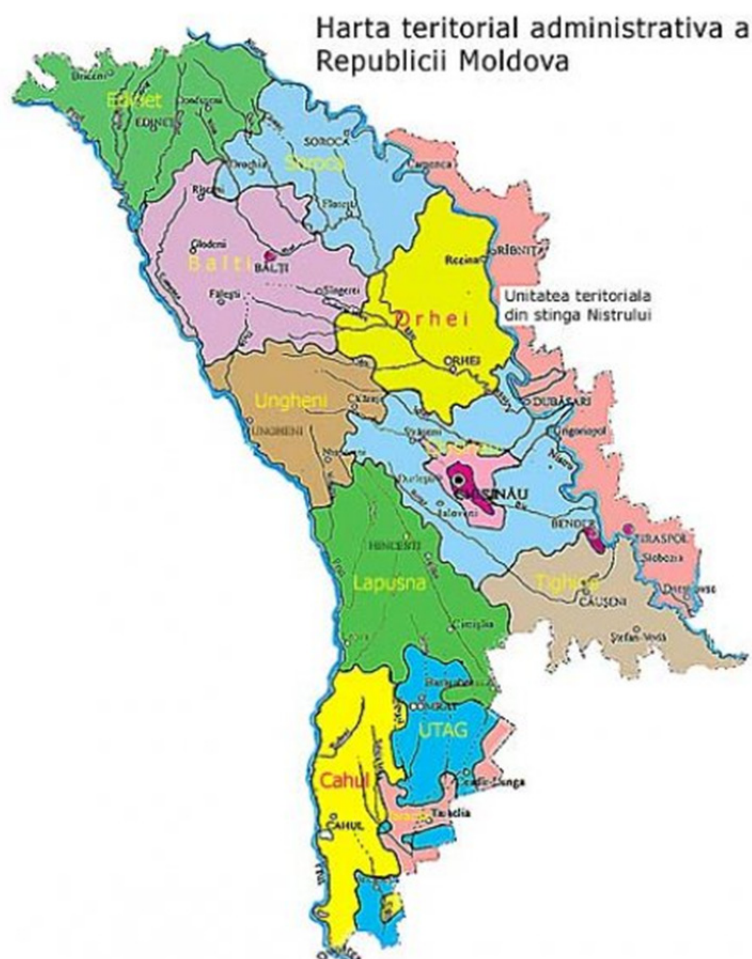
Pentru transcrierea melodiilor C. A. Ionescu a aplicat o metodă ce reflectă specificul creațiilor și concepțiile timpului respectiv asupra fenomenului: notația „orientală și occidentală”. Totodată el alege la transcrierea melodiilor transpoziția lor în sistemele cu finalele do, re și mi, în scopul de a facilita citirea acestora. Problema alegerii înălțimii la care să fie notate melodiile este actuală, cu toate că majoritatea etnomuzicologilor notează în sistemul propus de B. Bartok. În notarea textului poetic el reușește să redea graiul local. „Marele merit al colindelor din această colecție este conservarea limbii românești vechi”¹¹ – scrie cu modestie autorul.

În concluzie subliniem valoarea indiscutabilă a colecției Colinde din Transnistria, exprimată și în gândurile autorului de la finele studiului introductiv: „...o filosofie românească fundamentată pe cântecul poporan, așa cum a conceput-o marele gânditor Lucian Blaga, pornind de la doină, va trebuie să țină și de colindă, care o precede în timp și o structurează”¹².

Abordarea pluridimensională a colindelor incluse în colecție, ne referim la analiza structurii melodice, conținutului poetic, în special menționăm tratarea acestora în context istoric, indică spre atitudinea profesionistă și responsabilă a autorului și deschide perspective pentru noi studii, cum ar fi investigarea localităților cercetate de etnomuzicologul Constantin A. Ionescu și realizarea unei analize comparate a materialelor. În acest sens pot fi utilizate și colindele, înregistrate în Transnistria, ce se păstrează în Arhiva de folclor a Academiei de Muzică, Teatru și Arte Plastice din Chișinău, cea mai bogată arhivă de folclor muzical din R.Moldova cu înregistrări realizate din anul 1964 până în prezent. De asemenea creațiile din colecția Colinde din Transnistria vor rămâne mereu o sursă de inspirație pentru interpreții de muzică populară și pentru educarea tinerei generații în spiritul tradițional românesc.

¹¹ C. A. IONESCU, *Colinde ...*, p.44.

¹² C. A. IONESCU, *Colinde ...*, p.59.



Metodologia de conservare și restaurare a ușilor împărătești din biserica de lemn Sfinții Îngeri Așchileul Mic, județul Cluj

Luminița-Dana Postolache¹, Constantin Măruțoiu²,
Maria Dudu¹, Daniela Cristina Ilie¹,
Victor Constantin Măruțoiu²,
Pr. Prof. dr. Stelian Tofană², Ioan Bratu³

¹sc Danart Import Export Srl, București

²Universitatea „Babeș Bolyai”, Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Cluj-Napoca

³Institutul Național de Cercetare-Dezvoltare pentru Tehnologii
Izotopice și Moleculare, Cluj-Napoca

Biserica veche actuală este construită din lemn de stejar în stil maramureșan, având forma de navă cu lungimea de 13,5 metri și lățimea de 7 metri. Deasupra pronaosului se ridică o turlă înaltă de 20 metri; aceasta este străjuită de patru turnulețe care îi dau construcției o notă arhitecturală deosebită. Acest lăcaș este așezat pe o colină, deasupra satului, în partea nordică, cu altarul spre răsărit. Biserica a fost pictată în anul 1806, așa cum reiese din din inscripția, cu litere chirilice, ce se află pe peretele de răsărit al Sfântului Altar „Ingerilor s-au numit Hramul sa-l păzească tot neamul și s-au zidit din znob prin credința și strădania bunilor dintr-acest sat Așchileu în zilele Înălțatului și pururea polomnicului împărat Francisc, Sfânta Pravoslavnică Episcopie Excelenței Sale Ioan Bob vlădicul Făgărașului și a toată Țara Ardealului sub protopopul Ioan Muntean din Julia, preotul

satului Antonia Kifor și s-au zugrăvit prin mine umilitul zugrav Ioan Pop din Unguraș 1806[1].

Ușile Împărătești au fost pictate odată cu pictarea biserici de același pictor zugrav renumit în Transilvania. După investigarea științifică pentru a se cunoaște materialele constituente s-a trecut la conservarea și restaurarea acestor obiecte de patrimoniu. Investigarea materialelor constituenți a fost obiectul unei lucrări științifice publicate în Revista de Chimie [2].

1. Intervenții de conservare și restaurare realizate la nivelul stratului pictural

1.1. Consolidarea

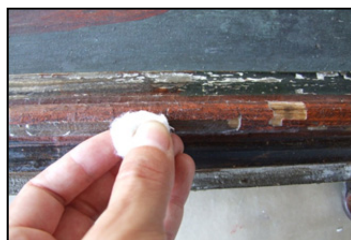
Prin operațiunea de consolidare s-a urmărit redarea coeziunii stratului pictural, utilizându-se clei de pește în diverse concentrații. Aceasta s-a realizat prin intermediul a două metode de consolidare, la rece și la cald, în funcție de caracteristicile suprafeței.

Consolidare la cald a fost folosită pentru suprafețele plane. Cleiul de pește în concentrație de 12% a fost aplicat cu pensula sau injectat, în funcție de profunzimea desprinderilor. Consolidarea s-a realizat prin alternarea presei calde, respectiv spatula caldă, cu cea rece, respectiv bucăți de marmură. Prin această operațiune stratul pictural și-a recuperat calitățile: elasticitatea, coeziunea și planeitatea.



Etapele consolidării la cald

Pentru suprafețele sculptate, metoda de consolidare a fost cea *la rece*. Aceasta a constat în aplicarea cleiului fierbinte cu pensula, în concentrație de 9%, etapă urmată de presarea suprafețelor cu un tampon de vată umezit în apă fierbinte sau cu spatula.



Consolidare *la rece*

1.2. Chituirea

Lacunele stratului pictural au fost chituite la același nivel cu originalul. Înainte de această operațiune, lacunele au fost pregătite, prin curățare și degresare cu alcool etilic absolut. Chituirea a constat în aplicarea în mai multe etape a unui amestec de praf de cretă și clei de pește, în proporții variabile. Acestea au format pentru primul strat lapte de chit, iar pentru următoarele chit. Chitul a fost aplicat în straturi succesive până s-a ajuns la același nivel cu originalul. La final, după uscare, acesta a fost șlefuit.



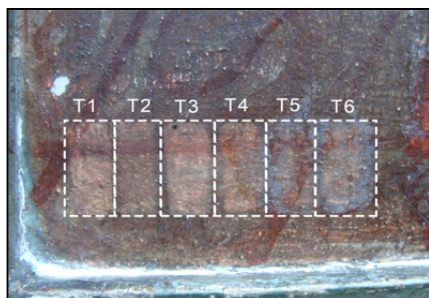
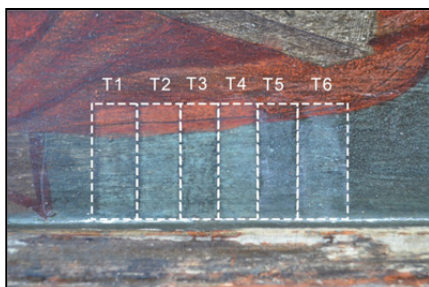
Etape din timpul operațiunii de chituire la nivel

1.3. Curățarea

În vederea îndepărtării depunerilor de la nivelul stratului pictural au fost realizate teste de curățare. Au fost testate mai multe soluții: Contrad 10%, salivă sintetică 2%, amonia 5%, emulsie de gălbenuș de ou, un amestec de alcool etilic, esențe și amoniac, denumit S1 și un amestec de S1 și Contrad 10% în proporții egale. În ceea ce privește primul strat de depuneri, soluțiile pe bază de apă au oferit cele mai satisfăcătoare rezultate. Astfel, pentru îndepărtarea acestora s-a folosit în special emulsie de gălbenuș de ou. Pe anumite suprafețe, cu precădere pe cele cu depuneri grase, aflate în zonele ce au suferit atingeri repetate, s-a folosit amonia 5% și Contrad 10%.

Verniul, care se păstra într-o proporție foarte mică a fost subțiat și egalizat cu soluția pe bază de alcool etilic absolut, esențe și amoniac.

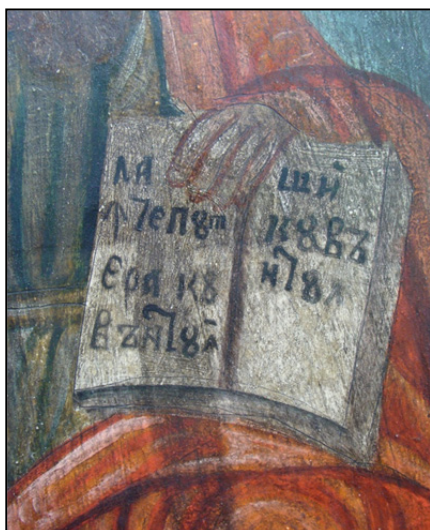
Pentru îndepărtarea depunerilor grosiere sau puternic ancrasate, s-a intervenit mecanic, cu bisturiul, după acțiunea de gonflare prin utilizarea solvenților.



Teste de curățare: T1 – Contrad 10%; T2 – Salivă sintetică – 2%; T3 – Amonia 5%; T4 – Emulsie de gălbenuș de ou; T5 – S1 (amestec de alcool etilic absolut, esențe, amoniac); T6 – Contrad 10% + S1 în proporții egale



Detalii din timpul operațiunii de curățare



Detalii din timpul operațiunii de curățare

Petru îndepărtarea bronzului aplicat pe cruce într-o intervenție anterioară, s-a folosit un amestec de alcool etilic absolut în proporții variabile, acetonă și xilen. După gonflarea stratului de bronz acesta a fost îndepărtat mecanic, cu bisturiul.



Crucea înainte și după decaparea bronzului



Vedere de ansamblu a ușilor înainte și după operațiunea de curățare

1.4. Integrare cromatică

Prin integrarea cromatică s-a urmărit obținerea unei imagini unitare. S-au folosit culori de apă în amestec cu emulsie de gălbenuș de ou. Pentru integrarea lacunelor chituite la nivel s-a utilizat metoda *tratteggio*, vertical sau pe formă, în funcție de suprafață, iar pentru eroziunile de dimensiuni mici *ritocco* și *velatura*. Primele două metode se bazează pe amestecul optic al culorilor utilizate, *tratteggio* prin alăturarea de linii și *ritocco* prin alăturarea de puncte, iar cea de-a treia, *velatura*, constă în aplicarea unor laviuri.

1.5. Vernisare

Película finală de verni are ca scop protejarea stratului pictural. Vernisarea s-a realizat cu verni alcătuit din rășină de Damar 6%, esență de terebentină și ceară.

1.6. Retuș cromatic

Prin retușul cromatic s-a urmărit atenuarea cromatică a lacunelor de culoare închisă aflate mai ales în zonele compoziționale deschise la culoare. Pentru această operațiune au fost folosite culori de verni în amestec cu verni, xilen sau terebentină.



Vedere de ansamblu înainte și după restaurare





Detalii comparative înainte și după restaurare

2. Intervenții de conservare și restaurare realizate la nivelul suportului de lemn

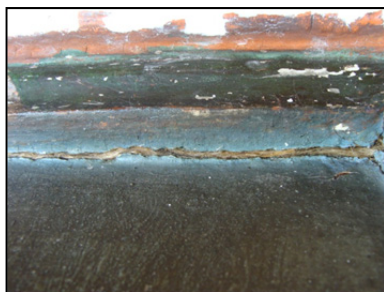
Metodologia de conservare și restaurare a fost stabilită și aplicată în conformitate cu principiile restaurării științifice.

2.1. Completarea lacunelor și obturarea interstițiilor

Spațiile mari produse în urma distanțării elementelor componente ale ușilor au fost completate cu lemn, iar cele de dimensiuni mici cu fibră vegetală și chit de rumeguș alcătuit din clei de pește și rumeguș. Adezivul folosit pentru completările cu lemn a fost cleiul de oase. După poziționarea fragmentelor și uscarea cleiului, lemnul nou introdus a fost sculptat și adus la nivelul originalului.



Aspecte din timpul operațiunii de completare cu lemn

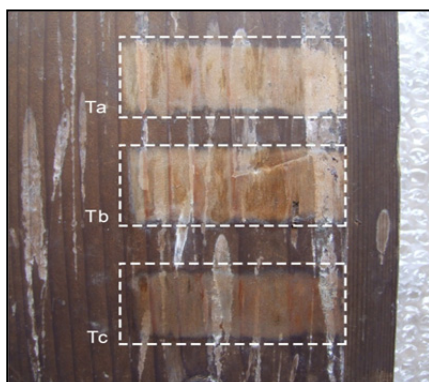


Obturarea interstițiilor cu fibră vegetală

2.2. Curățarea depunerilor

Îndepărtarea depunerilor de pe versoul ușilor s-a realizat selectiv, în funcție de natura acestora. Astfel, scursurile de grund au fost păstrate parțial. Au fost testate substanțe pe bază de apă și anume Contrad în concentrație de 10%, un amestec de apă și alcool etilic absolut în con-

centrație de 50% și amonia în concentrație de 10%. S-a urmărit gonflarea depunerilor și îndepărtarea acestora mecanic, cu tamponul de vată sau cu bisturiul. Toate soluțiile testate au oferit rezultate satisfăcătoare în funcție de caracteristicile depunerilor. Pentru îndepărtarea depunerilor grase s-a folosit amonia 10%, iar pentru restul suprafeței apa alcoolizată 50%.



*Teste de curățare: Ta – Contrad 10%;
Tb – apă alcoolizată 50%; amonia 5%*



*Detaliu din timpul operațiunii
de îndepărtare a depunerilor*



Ansamblu al versoului ușilor înainte și după restaurare

Mulțumiri

Mulțumiri sunt aduse UEFISCDI pentru finanțarea proiectului PN II-PT-PCCA-2013-4-1882.

Metodologia de conservare și restaurare a ușilor împărătești de la Mănăstirea Nicula

Luminița-Dana Postolache¹, Pr. Prof. dr. Ioan Chirilă²,
Maria Dudu¹, Daniela Cristina Ilie¹,
Andreea Michescu¹, Olivia Florena Nemeș²,
Ioan Bratu³, Constantin Măruțoiu²

¹sc Danart Import Export Srl, București

²Universitatea „Babeș Bolyai”, Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Cluj-Napoca

³Institutul Național de Cercetare-Dezvoltare pentru Tehnologii
Izotopice și Moleculare, Cluj-Napoca

În anul 1973, biserica de lemn de la Mănăstirea Nicula a ars și un an mai târziu a fost adusă în locul celei arse o biserică de lemn din localitatea Năsal Fânațe [1]. Această biserică a slujit drept biserică parohială în satul Gostila, comuna Poiana Blenchi, județul Sălaj, până în jurul anului 1810, când este înlocuită de o nouă biserică de piatră, după care a fost vândută în satul Țop, de lângă Gherla. De acolo a fost adusă în anul 1935 în Năsal Fânațe [2, 3].

Anul 1738, pe care îl regăsim înscris în partea stângă a intrării în naosul bisericii, se referă la pictarea bisericii și probabil este și anul când au fost făcute Ușile Împărătești. Acest lucru este sugerat și de asemănarea picturii de pe uși cu anumite urme de pictură de pe ușiorul de la ușa de intrare în altar. Ușile împărătești din biserica de lemn „Adormirea Maicii Domnului” au prezentat un tablou amplu de degradări, acutizat de efectul unor intervenții anterioare necorespunzătoare. Din punct de vedere metodologic, toate operațiunile ce s-au succedat

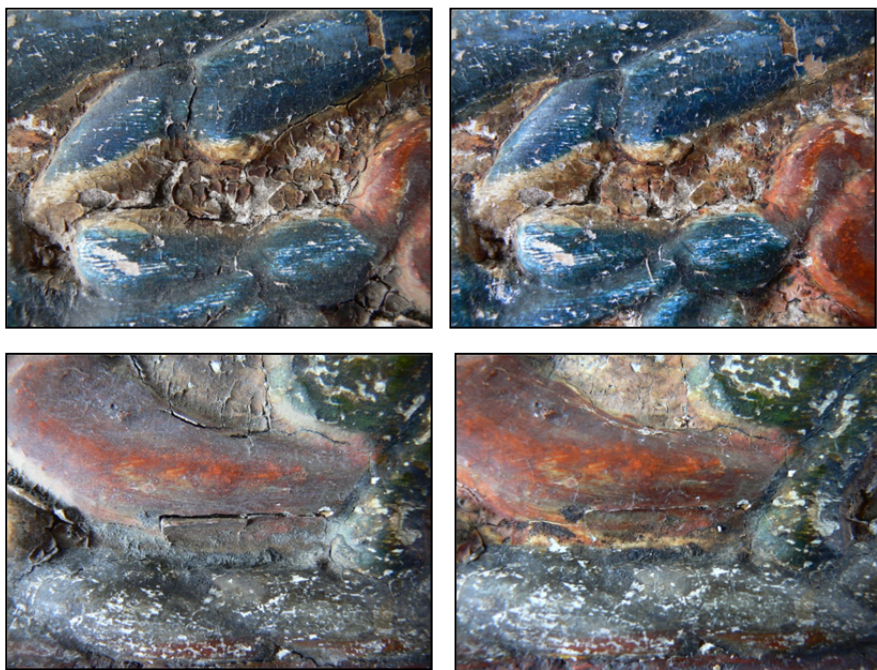
au necesitat o deosebită atenție în executarea lor, datorită tipologiei aparte a degradărilor stratului pictural: deasă rețea de cracluri profunde, desprinderi ale stratului pictural, exfolieri cu tendința de răsucire concavă a marginilor desprinderilor, lacune multiple de mici dimensiuni, egal răspândite pe întreaga suprafață a picturii ușilor.

1. Intervenții de conservare și restaurare realizate la nivelul stratului pictural

1.1. Consolidarea

Prin operațiunea de consolidare s-a urmărit redarea coeziunii stratului pictural, utilizându-se clei de pește în diverse concentrații. Aceasta s-a realizat prin intermediul metodei de consolidare la rece.

Consolidare la cald a fost folosită pentru suprafețele plane. Cleiul de pește în concentrație de 12% a fost aplicat cu pensula sau injectat, în funcție de profunzimea desprinderilor. Consolidarea s-a realizat prin alternarea preseii calde, respectiv spatula caldă, cu cea rece, respectiv bucăți de marmură. Prin această operațiune stratul pictural și-a recuperat calitățile: elasticitatea, coeziunea și planeitatea.

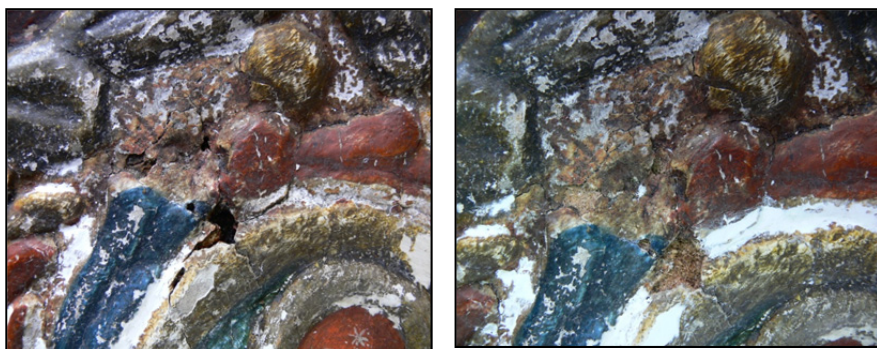


Consolidare la rece

Pentru suprafețele sculptate, metoda de consolidare a fost cea *la rece*. Aceasta a constat în aplicarea cleiului fierbinte cu pensula, în concentrație de 9%, etapă urmată de presarea suprafețelor cu un tampon de vată umezit în apă fierbinte sau cu spatula.

1.2. Chituirea

Lacunele suportului de lemn s-au completat cu chit de rumeguș preparat din rumeguș fin de lemn de tei și clei de pește de 9%. Acesta a fost aplicat în lacune cu ajutorul spatulei, în etape succesive, până aproape de nivelul stratului pictural.



Chituire cu rumeguș

Lacunele stratului pictural au fost chituite la același nivel cu originalul. Înainte de această operațiune, lacunele au fost pregătite, prin curățare și degresare cu alcool etilic absolut. Chituirea a constat în aplicarea în mai multe etape a unui amestec de praf de cretă și clei de pește, în proporții variabile. Acestea au format pentru primul strat lapte de chit, iar pentru următoarele chit. Chitul a fost aplicat în straturi succesive până s-a ajuns la același nivel cu originalul. La final, după uscare, acesta a fost șlefuit.



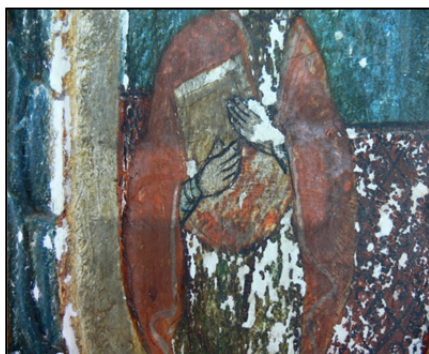
Chituire la nivelul stratului pictural

1.3. Curățarea

În vederea îndepărtării depunerilor de la nivelul stratului pictural au fost realizate teste de curățare. Au fost testate mai multe soluții: Contrad 10%, salivă sintetică 2%, amonia 5%, emulsie de gălbenuș de ou (1/5). În ceea ce privește primul strat de depuneri, soluțiile pe bază de apă au oferit cele mai satisfăcătoare rezultate. Astfel, pentru înde-

părtarea acestora s-a folosit în special emulsie de gălbenuş de ou în proporție de 1/5. Pe anumite suprafețe, cu precădere pe cele cu depuneri grase, aflate în zonele ce au suferit atingeri repetate, s-a folosit amonia 5% și Contrad 10%.

Pentru îndepărtarea depunerilor grosiere sau puternic ancrasate, s-a intervenit mecanic, cu bisturiul, după acțiunea de gonflare prin utilizarea solvenților.



Teste de curățare



Detalii din timpul operațiunii de curățare



Detalii din timpul operațiunii de curățare



Vedere de ansamblu a ușilor înainte și după operațiunea de curățare

1.4. Integrare cromatică

Prin integrarea cromatică s-a urmărit obținerea unei imagini unitare. S-au folosit culori de apă în amestec cu emulsie de gălbenuș de ou. Pentru integrarea lacunelor chituite la nivel s-a utilizat metoda *tratteggio*, vertical sau pe formă, în funcție de suprafață, iar pentru eroziunile de dimensiuni mici *ritocco* și *velatura*. Primele două metode se bazează pe amestecul optic al culorilor utilizate, *tratteggio* prin alăturarea de linii și *ritocco* prin alăturarea de puncte, iar cea de-a treia, *velatura*, constă în aplicarea unor laviuri.

Prin retușul cromatic s-a urmărit atenuarea cromatică a lacunelor de culoare închisă aflate mai ales în zonele compoziționale deschise la culoare. Pentru această operațiune au fost folosite culori de verni în amestec cu verni, xilen sau terebentină.



Detalii înainte și după integrarea cromatică



Detalii înainte, după și din timpul operațiunii de integrare cromatică

1.5. Vernisare

Pelicula finală de verni are ca scop protejarea stratului pictural. Vernisarea s-a realizat cu verni alcătuit din rășină de Damar 6%, esență de terebentină și ceară.



Vedere de ansamblu înainte și după restaurare

Mulțumiri

Mulțumiri sunt aduse UEFISCDI pentru finanțarea proiectului PN II-PT-PCCA-2013-4-1882.

Document final

al Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă

Educație și Mărturisire.

Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al Tradiției

Cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Andrei, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, în zilele de 14 și 15 noiembrie 2016 s-au desfășurat, la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, lucrările simpozionului internațional cu tema *Educație și Mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al Tradiției*.

Manifestarea se încadrează în seria de evenimente organizate cu prilejul proclamării de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a anului 2016 ca „Anul omagial al educației religioase a tineretului creștin ortodox” și „Anul comemorativ al Sfântului Ierarh Martir Antim Ivireanul și al tipografilor bisericești” în Patriarhia Română. Simpozionul a adus împreună profesori din țară și străinătate cu scopul de a dezbate această temă, care a fost analizată din diferite perspective. A existat o abordare teologică, fundamentată biblic și patristic, a educației, o perspectivă istorică asupra acesteia, precum și o analiză a metodei educaționale ce se realizează prin muzică și artă creștină.

La lucrările simpozionului au participat ierarhi, profesori de teologie și cercetători în domeniu, din cadrul Facultăților de Teologie Ortodoxă, Romano-Catolică, Greco-Catolică, Reformată și din partea cultelor neoprotestante din țară, ca și din străinătate: Franța, Dane-

marca, Cehia, Republica Moldova și Rusia. Simpozionul a fost unul de o amploare deosebită, cu peste 120 de comunicări prezentate în plen sau pe secțiunile de: Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă. Secțiunea dedicată tinerilor cercetători s-a desfășurat, în cele două zile, în paralel cu celelalte secțiuni, conform programului anexat prezentului document.

Sinteza tematică a Simpozionului

1. Familia – element central pentru educația tinerilor. Familia joacă un rol esențial în educarea tinerilor, iar criza contemporană a familiei se răsfrânge implicit și asupra educației. De aceea, pentru a putea face o bună educație, este necesară reîntărirea familiei tradiționale, erodată de divorțuri și egoism.

2. Încorporarea elementelor moralei creștine în consilierea psiho-educatională este nu doar posibilă, ci și necesară, dar implică îndeplinirea unor condiții. Mai concret, consilierul trebuie să dețină cunoștințe și competențe în Teologie, în funcție de practica religioasă a tinerilor.

3. Așa cum atestă antropologia contemporană, omul este ființă dialogică, deschisă spre lume și spre viitor. Această tendință se dovedește a fi o deschidere și căutare a lui Dumnezeu și a comuniunii cu el și cu semenii. Acestei căutări i se adresează educația creștină, mai ales educația tinerilor, a căror personalitate este în formare.

4. Integrarea modelelor patristice și ascetice în educația religioasă. Sfântul Ioan Gură de Aur prezintă un model încă funcțional de educare a tinerilor, care poate să stea în fruntea celorlalte modele care se pot contura din literatura patristică și ascetică. Dar, în acest sens, este nevoie de o cheie adecvată de interpretare.

5. Educația și mărturia creștină sunt teme reflectate și în documentele Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe. Educația în Hristos, ca model patristic, stă la baza grijii pastorale și lucrării misionare a Bisericii.

6. Contribuția Facultăților de Teologie în educarea tinerilor. Educația teologică este garantul echilibrului în formarea tinerilor din mediul universitar, fiind complementară științelor exacte și umaniste. În același timp, s-a sesizat și pericolul autonomizării cercetării, care poate duce la secularizarea internă a teologiei și la ghetoizarea ei.

7. Revoluția Guttemberg a fost un moment crucial, paradigmatic, în dezvoltarea culturală și religioasă a societății. În acest sens a fost evidențiat rolul misionar al tipăriturilor Sfântului Ierarh Martir Antim Ivireanul.

8. Importanța utilizării în educație a noilor mijloace de comunicare. Internetul este un mediu de care nu se mai poate face abstracție, azi. Utilizarea lui are un uriaș potențial atât pozitiv, cât și negativ. Este necesară, în acest sens, dezvoltarea unei gândiri critice care să plaseze aceste mijloace adecvat pe scara valorilor contemporane.

9. Alături de modelele consacrate în Tradiția și Istoria Bisericii au fost evocate personalități contemporane, care au recontextualizat valorile formării creștine.

10. Muzica și arta sunt mijloace educaționale implicite și forme ale mărturiei creștine. Cântarea bisericească și artele vizuale au o contribuție esențială la devenirea spirituală a persoanei, dar și la întărirea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii.

Cuprins

Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu, <i>Cuvânt la deschiderea lucrărilor Simpozionului Internațional de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, 14-15 noiembrie, 2016</i>	5
† IPS Mitropolit Andrei Andreicuț, <i>Într-o lume în continuă schimbare, Biserica trebuie să-și concentreze atenția, cu predilecție, asupra credincioșilor de mâine: elevii și studenții</i>	9
† PS Episcop Lucian Mic, <i>Tradiția școlară în Banat și actualitatea învoățământului religios din Episcopia Caransebeșului</i>	19
† PS Episcop Gurie Georgiu, <i>Cultura indulgenței – poartă spre declinul civilizației? Giacomo Dacquino și Jean Sévillia – vectori ai paradigmelor pedagogice tradiționale</i>	27

Secțiunea Teologie

Dr. Jon A.P. Gissel, <i>The Danish Experience, from the last Third of the 19th Century to the Present: Cultural Struggle and Conservatism</i>	45
Arch. dr. Charbel Maalouf b.c., <i>Quel lien saint Basile le Grand établit entre la paideia grecque et la foi chrétienne dans son traité, Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques?</i>	61
Dr. Pavol Bargár, <i>Christian Identity as an Embodied Story: A Perspective of Narrativist Theology</i>	77

Conf. dr. Ion Gumenăi, <i>Încercările de îndepărtare de Tradiția creștină și educația ateistă din ultimii ani de existență a regimului comunist în Republica Moldova</i>	89
Pr. Prof. dr. Cristinel Ioja, <i>Formarea tinerilor în facultățile de teologie ortodoxă. Principii și perspective</i>	105
Arhim. Prof. dr. Teofil Tia, <i>Tânărul postmodern și construcția viitorului. Demersuri pastorale pentru o contextualizare eclezială a proiectului de viață</i>	121
Pr. Prof. dr. Mihai Himcinschi, <i>Tinerii și dinamizarea misiunii ortodoxe</i>	139
Pr. Prof. dr. Valer Bel, <i>Educația pentru comuniune și comunitate. O abordare din perspectiva teologiei fundamentale</i>	155
Prof. dr. Mircea Gelu Buta, <i>Revenirea orei de religie în școli</i>	165
Pr. Conf. dr. Nicolae Moșoiu, <i>O Biserică a tuturor și pentru toți</i>	171
Pr. Conf. dr. Ioan Mircea Ielciu, <i>Chipul lui Dumnezeu în om – bază ontologică a educației omului. Fundamentul antropologic și teocentric al educației în viziunea Sfântului Vasile cel Mare</i>	201
Protos. Lect. dr. Benedict (Valentin) Vesa, <i>Teologul, educația teologică și mărturia Bisericii</i>	225
Pr. Prof. dr. Gheorghe Istodor, <i>Religia în școală și societate. Provocări contemporane</i>	237
Pr. Conf. dr. Cristian Sonea, <i>Educația misionară ca „mărturie creștină” după Sinodul din Creta, 2016</i>	255
Pr. Lect. dr. Grigore Dinu Moș, <i>Sfinții Trei Ierarhi în raport cu știința epocii lor și actualitatea viziunii lor</i>	267
Pr. Lect. dr. Gheorghe Șanta, <i>Educația religioasă și valoarea sa integrativă</i>	279
Lect. dr. dr. Nicolae Turcan, <i>Fenomenologia darului și educația religioasă</i>	289

Dr. Paul Siladi, <i>Misiunea prin cuvânt, imagine și Taină</i>	303
Diac. Asist. dr. Olimpiu-Nicolae Benea, <i>Epafras – ucenicul paulin din Valea Lycusului.</i> <i>Un model al ucenicului în duhul Tradiției Apostolice</i>	319
Lect. dr. Ana Baci, <i>Educația creștină și responsabilitatea omului</i>	335
Dr. Stelian Pașca-Tușa, <i>Reflecții despre frate în Învățăături hristianicești (carte tipărită de Sf. Antim Ivireanu în 1700)</i>	345
Presb. dr. Nechifor Caleb Otniel Traian, <i>Centralitatea cuvântului în educarea tinerilor contemporani</i>	363
Asist. dr. Mihai Ciurea, <i>Iudeu și păgân în contextul educațional, socio- istoric, cultural și religios al primelor secole creștine</i>	377
Dr. Mircea-Gheorghe Abrudan, <i>Youcat în limba română.</i> <i>Studiu lingvistic și abordare teologică ortodoxă</i>	393

Secțiunea Istorico-practice

Dr. Dacian But-Căpușan, <i>Câteva tipărituri de factură protestantă în limba română în Transilvania secolului al XVI-lea</i>	415
Pr. Prof. dr. Alexandru Moraru, <i>Primul ziar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, „Foaia Bisericească” (1919-1920)</i>	429
Pr. Lect. dr. Cosmin Cosmuța, <i>RENAȘTEREA – adaos pentru popor la foaia oficială a Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului</i>	449
Pr. Lect. dr. Coriolan Dura, <i>The Testimony of the Romanian Orthodox tradition as mirrored in education</i>	463
Pr. Lect. dr. Stelian Manolache, <i>Manuscris inedit al monahului Isaia Tipograful despre o apologie a Sfântului Ioan Gură de Aur găsit la Muzeul Primei Școli Românești din Brașov</i>	477

Asist. dr. Răzvan Perșa, <i>Importanța primelor manuale de drept canonic tipărite în Biserica Ortodoxă Română.</i> <i>Elemente de educație juridică și canonică</i>	489
Pr. Lect. dr. Mircea Oros, <i>Pedagogie divină plenară în Sfânta și dumnezeiasca Liturghie</i>	521
Dr. Mihai Floroiaia, <i>Modalități de abordare a temelor de istorie bisericească în cadrul orelor de educație religioasă</i>	535
Lect. habil. dr. Ciprian Iulian Toroczkai, <i>Spiritul educației interetnice și interreligioase în Transilvania. Studiu de caz: Făgărașul interbelic</i> ..	549
Conf. dr. Ion Marian Croitoru, <i>Când și unde a învățat Sfântul Antim Ivireanul arta tiparului?</i>	559
Pr. Asist. dr. Cosmin Santi, <i>Baza liturgic-dogmatică a rugăciunii Bisericii și slujba pentru cei decedați</i>	585

Secțiunea Muzicologie și Artă

Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu, Arhid. dr. Daniel Mocanu, <i>Contexte nonformale de învățare a muzicii bisericești.</i> <i>Analiză de caz: oferta noilor media</i>	615
Pr. Prof. dr. Vasile Grăjdian, <i>Diversitatea muzicală contemporană și unitatea cântării liturgice ortodoxe</i>	625
Pr. Lect. dr. Stelian Ionașcu, <i>Metamorfoze ale cântului bizantin de notație pre-chrysanthică în Oratoriul Patimile Domnului de Paul Constantinescu</i>	639
Prof. dr. Elena Chircev, <i>Educație muzicală în spiritul tradiției bizantine. Studiu de caz: „Metodul...” lui Anton Pann</i>	659
Pr. Conf. dr. Mihai Brie, <i>Corul Hilaria – model instituțional de educație muzicală și religioasă a Crișanei</i>	673
Pr. Lect. dr. Zaharia Matei, <i>Cântarea liturgică ortodoxă. Educație, mărturisire și sublimă rugăciune</i>	691

Pr. Asist. dr. Alexandru Dumitrescu Marius, <i>200 de ani de la Reforma Chrisantică.....</i>	711
Dr. Constanța Cristescu, <i>Importanța studierii folclorului în învățământul teologic ortodox</i>	731
Conf. dr. Svetlana Badrajan, <i>Colecția Colinde din Transnistria – material muzical inedit pentru cercetare și valorificare</i>	743
Luminița-Dana Postolache, Constantin Măruțoiu, Maria Dudu, Daniela Cristina Ilie, Victor Constantin Măruțoiu, Pr.prof.dr. Stelian Tofană, Ioan Bratu, <i>Metodologia de conservare și restaurare a ușilor împărătești din biserica de lemn Sfinții Îngeri Așchileul Mic, județul Cluj.....</i>	753
Luminița-Dana Postolache, Pr. Prof. dr. Ioan Chirilă, Maria Dudu, Daniela Cristina Ilie, Andreea Michescu, Olivia Florena Nemeș, Ioan Bratu, Constantin Măruțoiu, <i>Metodologia de conservare și restaurare a ușilor împărătești de la Mănăstirea Nicula</i>	765
<i>Document final al Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă.....</i>	775



ISBN: 978-606-37-0251-8